فؤاد مخوخ

من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز

بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز

بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر

من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز

بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر

فؤاد مخوخ

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مخوخ، فؤاد

من نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز: بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر/ فؤاد مخوخ.

448 ص.؛ 24 سم.

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 423-434) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-128-1

1. العقل - فلسفة. 2. الثقافة - فلسفة. 3. الفلسفة العقلية. 4. الرمزية. 5. كاسيرر، إرنست، 1874-1945. 6. العقلانية. 7. العقلانية - نقد. 8. التأويل - فلسفة. 9. كانط، عمانويل، 1724-1804. أ. العنوان.

121.68

العنوان بالإنكليزية

From the Critique of Reason to the Hermeneutics of Symbols:
A Study on the Philosophy of Culture of Ernst Cassirer

by Fouad Makhoukh

الناشر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 00961 1 991837 8 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس 2017

إهداء

إلى أسرتي الكريمة وأصدقائي الأعزاء

شكر

أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ عز العرب لحكيم بناني الذي أشرف على هذه الأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه قبل أن تتحول إلى كتاب. كما لا يفوتني أن أشكر الأساتذة: محمد مساعد، عبد المالك أشهبون، يوسف ادروا، على دعمهم المتواصل لإنجاز هذا العمل.

المحتويات

القسم الثاني
البعد الهيرمينوطيقي لفلسفة الأشكال الرمزية

مقدمة

يشكل التأويل خاصية مميزة للكينونة الإنسانية. فالإنسان يحاول دومًا الاقتراب من الوجود، من خلال لقاءات الدهشة الأولى، حيث يجد نفسه منخرطًا، من البداية إلى النهاية، في عمليات التأويل، سواء بكيفية عفوية وغير منظمة (التأويل كممارسة يومية وحياتية)، أم بطريقة منهجية وواعية (التأويل باعتباره نظرية وفنًا)، سعيًا منه إلى فهم العالم والآخر وذاته.

نشير، في هذا الصدد، إلى أن النصوص من الموضوعات التي شكلت محور اهتمام الإنسان، حيث حاول تأويلها من أجل تقييد معانيها والإمساك بدلالاتها؛ لأن النصوص تتميز بعدم إفصاحها عن مكنوناتها كلها دفعة واحدة، وبكيفية مباشرة ونهائية.

تؤسس النصوص، منذ البدء، على الحرية والانفلات من كل سلطة، ولا يمكن أيًا كان أن يزعم امتلاكها بكيفية مطلقة، أو أن يدّعي أن حديثه عن هذه النصوص حقيقة مطلقة، فينسب إلى ذاته قدرته على الكشف عن حقيقتها الأصلية. وهذا القول لا ينطبق على القراء والمؤوِّلين وحدهم، بل على المؤلِّفين أيضًا.

غير أن ذلك لا يعني أن النصوص تمتلك «عذرية» يستحيل فضّها، أو سلطة أقوى من المؤلِّفين والمؤوِّلين، أو أنها قلعة محصّنة ضد كل محاولة لاختراقها واكتشاف سراديبها، بقدر ما يعني أنه يستحيل وضعها في قالب واحد ونهائي، أو قراءتها وفق منظور نمطي يُجَمِّدُها فيه.

كل تأويل مشروط بقراءة معينة، ومحدّد بأفق معين للفهم، في إطار يعتمد آليات لفحص النص المراد إبراز معانيه وإخراج دلالاته لتصبح بيّنة وقابلة للربط والعرض والبسط. يشترط هذا كله توافر عناصر أساسية عدة، أهمها: الكاتب، النص، الذات المؤوِّلة والمنتجة بدورها نصًا مؤوَّلًا وقابلًا للقراءة والتأويل من جديد. فالمعاني لا توجد في جهة النصوص ولا في جهة الكاتب ولا في جهة المؤول، وإنما يساهم الجميع في بنائها.

إضافة إلى ذلك، نشير إلى أن الكاتب حين يُؤَلِّف نصًا ما، فهو لا يضع معه وصفة جاهزة لتأويله وفهمه، أو طريقة محدَّدة لاستعماله[1]. يجعل هذا الأمر النص مفتوحًا على قراءات وتأويلات مختلفة، يُشترَط فيها أن تكون هي بدورها مفتوحة. فبانفصال النص عن مؤلِّفه وقصده وأوضاع تأليفه، يصير عرضة «لسلسلة لامتناهية من التأويلات الممكنة»[2].

بعبارة أخرى، لا يمكن الحديث عن نص أحادي الدلالة، أو شفاف تمامًا، يضع منذ البداية شروط قراءته، ويحدِّد سلفًا كيفية واحدة لتأويله. بالعكس، «التأويل لامتناه، ومحاولة البحث عن دلالة أخيرة ومنيعة، تقود إلى انحراف أو انزلاق لامتناه للدلالة»[3].

لا تحمل النصوص دلالات سرية، تدفع المؤولين إلى البحث عن سبل للوصول إليها، ووسائل للكشف عنها. فتلك الدلالات ليست أسرارًا، لأن في قراءة النصوص تُبنى المعاني من خلال المجهود الذي يبذله المؤول. فهو يشارك بدوره في ذلك البناء، ولا يمكن النص أن يقول شيئًا «إذا لم يقرأه شخص ما أو لم يؤوِّله»[4].

---

(1) Jean Molino, «Interpréter,» dans: Jean Molino [et al.], *L'Interprétation des textes*, Sous la direction de Claude Reichler, Arguments (Paris: Éditions de Minuit, 1989), p. 47.

(2) Umberto Eco, «Interprétation et histoire,» dans: Umberto Eco [et al.], *Interprétation et surinterprétation*, Éd. par Stefan Collini; Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, Formes sémiotiques (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 37.

(3) المصدر نفسه، ص 29.

(4) Marie-Jeanne Borel, «Textes et construction des objets de connaissance,» dans: Molino [et al.], p. 115.

تبقى النصوص دومًا حاملة عدة «بقعًا سوداء»[5]، وفراغات قائمة تنتظر «تبييضها» و«ملأها». ولا يمكن، في نظرنا، القيام بذلك إلا بتدخل المتلقي واستخدام آلية التأويل في قراءته تلك النصوص. بل أكثر من ذلك، يقوم وجود النصوص على تلك البقع السوداء والفراغات أكثر مما يقوم على البياض والامتلاء. فالنص لا يكون كذلك إلا إذا كان مستعدًا، منذ بداية تأسيسه، للتنازل عن وهم التمام والاكتمال، وقادرًا على فتح آفاق جديدة بفضل تلك الثقوب والثغرات، ومن طريق السماح بإمكانات التأويل اللامتناهية؛ لأن ذلك الوهم ربما يؤدي إلى خنق أنفاس النص وقتله. لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه، هنا، هو أن التأويلات لا تقوم بـ«التبييض» و«الملء» من أجل إيصال النص إلى مرحلة الاكتمال التام، إنما من أجل تعميق تلك البقع السوداء والفراغات، بل وفتح أخرى جديدة، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. لذا، من الضروري رفض كل قراءة «استبدادية» من طريق تجاوز «أرثوذكسية النص»[6]، و«انغلاق» الأفكار. بمعنى أن هناك سيرورة تاريخية لإنتاج المعاني وبناء الدلالات في عمليات تأويل النصوص، وأن تاريخ الأفكار هو تاريخ تشكيلها وتأويلها وتلقيها، باعتبار التلقي شكلًا من أشكال التأويل.

هكذا، تتبين لنا مساهمة التلقي في بناء الأفكار من طريق تأويلها، فبتلقّيها وتأويلها تتشكل الأفكار وتتطور وتحيا؛ لأن التشكل والتطور دليلان على بقاء الأفكار على قيد الحياة، وقدرتها على الصمود أمام الجمود والموت. فالنص «عالم»[7] مفتوح يمكن المؤوّل أن يكتشف، في أعماقه، دلالات لامتناهية.

---

(5) فولفغانغ إيزر، نظرية الأدب من منظور تحقيبي: الأسس الفلسفية وآفاق الاستثمار، ترجمة عز العرب لحكيم بناني (المغرب: مكتبة المناهل للنشر والتوزيع، 1997)، ص 19.

(6) Roger Chartier et Christian Jouhaud, «Pratiques historiennes des textes,» dans: Molino [et al.], p. 57.

(7) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسّان بورقية (الرباط: دار الأمان، 2004)، ص 77. انظر أيضًا:

Paul Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique; 2*, Collection Esprit (Paris: Éditions du Seuil, 1986), p. 112.

يبقى النص حيًا بفضل قراءاته المتعددة والمستمرة. وعلى الرغم من أن هذه القراءات قد تختلف في ما بينها، فإن هذا الاختلاف يصل إلى حد التناقض، وربما تتعدد القراءات إلى ما لا نهاية، إلى حد يتوارى معه النص الأصلي - في شكله الأول كما أنتجه صاحبه - عن المنظر الأول لـ«مسرح القراءة».

نشير، في هذا الإطار، إلى أن الفلسفة لا تشذ عما قلناه؛ إذ لا يمكنها أن تنفصل عن تاريخها الذي يرتبط بها بكيفية وطيدة. فمن يتوجه إلى الفلسفة يجد نفسه منخرطًا في تاريخها بالضرورة، علمًا أن الفلسفة تجربة فكرية لا تعرف، بطبيعتها، التوقف أو إمكان التحجر، وإنما هي «متجددة دومًا في التاريخ»[8]. يرتبط هذا التجدد بسمة أخرى تميّز التفكير الفلسفي، تتجلى في انفتاحه على المستقبل، وارتباطه بفكرة التحرر التي يسعى إلى تحقيقها في التاريخ، «ففي الفلسفة، كما في أي مجال، يُعتبَر التاريخ مُحَرِّرًا حقيقيًا، لا عائقًا»[9].

يتميز تاريخ الفلسفة بالدينامية التي تجمع بين أفكار الفلاسفة، حيث لا يمكن الحديث عن فلسفة جامدة. فالعلاقة التفاعلية المتحكّمة بسيرورة تطور الفلسفة تمنعها من السقوط في الجمود والتحجر، وتسمح بإمكان التواصل والفهم المتبادل بين الفلاسفة عبر الحقب التاريخية المختلفة[10].

يمكن القول، بالنظر إلى ذلك، إنه لا يوجد تحديد قبلي في تاريخ الفلسفة، كما لا توجد إطارات جاهزة تُحدِّد مسبقًا كيفيات تطور أفكار الفلاسفة، وطرائق تلقي نصوصهم وتأويلها في العصور المختلفة. فعلى الرغم من أن الرغبة التي ربما تتملك بعض «الشرّاح» (Commentateurs) في الوفاء والإخلاص للنصوص الأصلية لفيلسوف ما - خوفًا من التجديد والخيانة - من طريق السعي إلى تثبيت معانيها وحصر دلالاتها نهائيًا، وذلك بإغلاق الباب في وجه

---

(8) Martial Guéroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Analyse et raisons (Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1979), p. 28.

(9) Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome I: *Période hellénique*, Idéa; 15 (Tunis: Cérès, 1994), p. 5.

(10) Ernst Cassirer, *Descartes: Doctrine, Personnalité, Influence*, Traduit de l'allemand par Philippe Guilbert, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 2008), p. 147.

التعدد اللامحدود لإمكانات تأويلها؛ فإنهم لا ينجحون في إيقاف القراءات المختلفة والمتنوعة لتلك النصوص في التاريخ، وهذا ما يحول دون جمود الفكر الفلسفي وتأويلاته الممكنة، «فكلما كانت فلسفة معينة عظيمة، قدمت إلى المؤوّل مبرِّرًا متجدِّدًا دومًا للشروح»[11].

لكن هذا التأويل المتواصل لفلسفة معينة، يستلزم، أولًا وقبل كل شيء، ضرورة عودة المؤوِّلين إلى مؤلفات صاحبها، من طريق «مساءلة عمله ذاته من جديد (...)، وتركه ينبسط أمامنا بحسب قانونه الداخلي الخاص»[12]، قبل العمل على تطويره أو توسيع آفاقه.

يمكن، في هذا الإطار، تخصيص القول العام، المشار إليه آنفًا، من أجل الحديث عن فلسفة كانط وتأويلها، وبعض أشكال تلقيها. فمن بين الظواهر الفكرية التي استرعت انتباه دارسي تاريخ الفلسفة والمهتمين به، نجد ظاهرة «كانط وإرثه»، حيث قام كثير من الاتجاهات بدراسته، بل والتخصص بهذه الدراسة، واستلهام مبادئه وأفكاره لقراءة ظواهر العصر الراهن، رافعًا شعار ضرورة «العودة إلى كانط». والمثير للاهتمام، هنا، أن هذه النصوص التي أنجزت في بداية الأمر من أجل قراءة الفلسفة النقدية، صارت بدورها نصوصًا تحتاج إلى فهم وتأويل.

يبين لنا ذلك غنى الفلسفة الكانطية وثراءها المعرفي، ويتجلى هذا من خلال خضوعها المتواصل، منذ ظهورها إلى العصر الراهن، لتأويلات عدة، بل وأقيمت على أسسها مدارس عدة استلهمت روحها النقدية. كما يبين اختلاف تلك التأويلات وتضاربها، في ما بينها، في قراءتها النصوص نفسها، ما يدل على انفتاح الفلسفة النقدية وقابليتها للتأويل من زوايا مختلفة، بل وعلى خصوبة القراءات الممارسة عليها من الكانطية الجديدة (Néokantisme). بعبارة

(11) Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie, Volume 7*, Association des publications près les universités de Strasbourg; 150 (Paris: Éditions Ophrys, 1973), p. 43.

(12) Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, Traduit de l'allemand par Marc B. de Launay, Textes du XX^e^ siècle (Paris: Hachette, 1987), p. 13.

أخرى، إن أشكال عودة الكانطيين الجدد (Néokantiens) إلى كانط لم تكن نمطية وذات طابع موحد، بل كانت متعددة ومختلفة.

لكن القول إن أشكال «العودة إلى كانط» - باعتبارها من أنماط تلقي الفلسفة الكانطية وتأويلها - تتميز بالتنوع والتعدد، ليس قولًا بديهيًا تمامًا، ولا يمكن التسليم به بكيفية نهائية. والسبب هو أنه على الرغم من واقع التنوع والتعدد المميز لاتجاهات الكانطية الجديدة، صرَّح بعض الفلاسفة (هايدغر مثلًا) أن الكانطيين الجدد يشكلون كتلة واحدة منسجمة ومتجانسة، وأنهم انحرفوا كلهم عن المسار الحقيقي الذي ينبغي أن يسيروا فيه عند قراءتهم كانط.

بوقوفنا على مثل هذا التصريح، بدا لنا الإحراج المزدوج الآتي: إما أنه، فعلًا، لا وجود لاختلاف بين الكانطيين، ومن ثم لا يمكن الحديث عن تميز فكر كل واحد منهم أو أصالة أعماله وجدتها؛ وإما أن كل كانطي جديد يمتلك منظورًا خاصًا يتميز به من غيره من الكانطيين، ويحدد طريقته في قراءة الفلسفة الكانطية.

سنقرأ، ارتباطًا بهذا الإحراج المزدوج، فلسفة إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer)، بناءً على **الإشكالية** الآتية: هل تحمل قراءة كاسيرر لكانط من الجِدَّة ما يجعلها فلسفة متميزة وذات بُعْدٍ إبداعي، أم تجترّ ما جاء به صاحب فلسفة النقد، ما يجعلها مجرد تكرار واستنساخ لنتائج هذه الفلسفة فتكون بذلك قراءةً لا جدوى منها؟

تحيلنا هذه الإشكالية على سؤالين اثنين: **الأول**، إذا أُقرّ بصحة الجانب الأول من الإشكالية، فأين تكمن مواطن الجِدَّة والإبداع في فلسفة الأشكال الرمزية؟ **والثاني**، إذا صح الجانب الثاني من الإشكالية، فهل معنى هذا أن كاسيرر مجرد تلميذ ناسخ ذي نزعة كانطية جديدة، ولا يحمل مشروعُه من الجِدَّة سوى اللفظ فحسب، ويكون عمله بذلك عديم الفائدة؟

انطلاقًا من تلك الإشكالية، نكون أمام فرضيتين اثنتين: تروم **الأولى** نزع الأصالة والتميز عن كاسيرر؛ بينما تسعى **الثانية** إلى إثباتهما وتأكيدهما.

سنحاول، في هذا البحث، التركيز على فلسفة كاسيرر، وفق تلك الإشكالية الموجِّهة، سعيًا منا إلى إثبات أصالة هذه الفلسفة وجِدَّتِها في مجال نقد الثقافة. فقراءة كاسيرر فلسفة كانط متميزة وأصيلة، ويتجلى ذلك في مشروع تطوير «نقد العقل» وتمديده إلى «نقد الثقافة» الذي تجسد في فلسفة الأشكال الرمزية باعتبارها فلسفةً للثقافة، وتقعيدًا نظريًا لإبيستمولوجيا علوم الثقافة، وهرمينوطيقا لتأويل عالَم الإنسان وفهمه.

إن سَعْيَنا إلى إثبات أصالة تلك الفلسفة يهدف، في الأساس، إلى إبراز تهافت الفرضية الأولى، من دون أن يعني ذلك عدم مراعاة وتقدير ما تتسم به هذه الفرضية من جدية وقوة. لذلك ستصاحبنا، ضمنًا أو صراحة، طوال مراحل هذا البحث.

لدراسة موضوع البحث، لا بد من الاستناد إلى منهجية تتلاءم مع محتوياته وأهدافه، علمًا أن تحديدها ينبغي ألا يكون نتيجة اختيار عشوائي أو اعتباطي. لذا، سنعتمد في قراءتنا فلسفة كاسيرر ومميزاتها على آليات تأويلية تعود، بكيفية أساسية، إلى نصوصه ذاتها من أجل استنطاقها، والكشف عن منطقها الداخلي، وإبراز ارتباط أفكارها بغيرها من النصوص (أعمال كانط بالدرجة الأولى). كما سنحرص على تحديد إشكالاتها وتمفصلاتها الرئيسة، من أجل معرفة مدى جدّتها وأصالتها في كيفية تلقّيها الإرث الكانطي وتأويله وفهمه.

استنادًا إلى المنهجية التأويلية المشار إليها، سنعمل على معالجة الإشكالية الموجِّهة لبحثنا هذا، إذ سننظمه كما يأتي:

سنحاول في **القسم الأول**، بعنوان «من نقد العقل إلى نقد الثقافة»، الكشف عن طبيعة العلاقة القائمة بين فلسفة كانط ومشروع كاسيرر الهادف إلى توسيع آفاق تلك الفلسفة من طريق فتحها على إشكالات الثقافة، ومعالجتها بطريقة نقدية من خلال الانتقال إلى تأسيس نقد خاص بأشكال الثقافة الإنسانية، وذلك في ضوء التطورات التي عرفتها علوم الروح في العصر الراهن.

هكذا، سنقسم هذا القسم أربعة فصول. نعود في الفصل الأول «النقد فلسفة نسقية - تاريخية»، إلى نصوص كانط من أجل استنطاقها في ثلاث مسائل أساس: النسقية والتاريخية والأنثروبولوجيا. لذلك، سيكون هذا الفصل مكونًا من ثلاثة محاور: سنعالج في المحور الأول مسألة النسقية في فلسفة كانط من خلال تحديد العناصر المكونة لنسقه الفلسفي، وإبراز معناه وطبيعته. وفي المحور الثاني سنبحث في نصوص كانط عما يُعَبِّر عن البعد التاريخي لنقد العقل وقابليته للتطور. أما في المحور الثالث، فسنحاول تحديد موقع الأنثروبولوجيا في فلسفة النقد، سَعْيًا منا إلى معرفة تطور تفكير كانط في مبحث الثقافة والآفاق التي فتحها أمام الفلاسفة اللاحقين (كاسيرر مثلًا)، لتعميق البحث في سؤال «ما الإنسان؟»، وإقامة «نقد الثقافة».

ننتقل، بعد ذلك، إلى الفصل الثاني، «كاسيرر وريث الفلسفة الكانطية»، من أجل البحث في نزعة كاسيرر الكانطية، وتحديد معنى انتمائه إلى تيار الكانطية الجديدة ومميزاته ومدى شرعيته، بل وكيفية دفاعه عن طريقة تأويله لفلسفة كانط في مقابل التأويل الهايدغري. وهكذا، سنقسم هذا الفصل قسمين: ما معنى أن يكون كاسيرر كانطيًا؟ وتنازع التأويلات: كاسيرر ضد هايدغر.

بعد إثبات شرعية انتماء كاسيرر إلى التيار الكانطي وتميزه من غيره من المفكرين (الكانطيين الجدد وهايدغر)، سنكشف عن كيفية دفاعه عن قابلية فلسفة كانط للتطوير، ومشروعية توسيع الانتقال من «نقد العقل» إلى «نقد الثقافة». لذا، سيحمل الفصل الثالث عنوان «النقد مشروع لم يكتمل بعد»، وسنعالج فيه مسألتين مركزيتين: تتعلق **الأولى** بانفتاح فلسفة النقد، وقدرتها على التطور ومواجهة التحديات التي يمكن أن تعترض سبيلها، بما في ذلك التحديات العلمية («الهندسات اللاإقليدية» و«نظرية النسبية» على سبيل المثال). أما **المسألة الثانية** فترتبط بطبيعة نقد الثقافة الذي يمثل أساس المشروع الكاسيرري ومحوره.

نختم القسم الأول بفصل رابع يحمل عنوان: «منطق علوم الثقافة»، نحاول من خلاله تحديد معالِم التصور الكاسيرري لأسس علوم الثقافة، وذلك

بالنظر إلى كون هذا التصور يُمَثِّل جزءًا أساسيًا من مشروع «نقد الثقافة»، بل وتعبيرًا عن تفكير كاسيرر في إبيستمولوجيا تلك العلوم، وتقعيدها النظري على أساس فلسفة الثقافة. ونتطرق في هذا الفصل إلى مقاربة أربع قضايا رئيسة: الموضوع والمنهج من جهة أولى، والمفاهيم وتحليلها من الناحيتين المنطقية والفينومينولوجية من جهة ثانية، ثم إنتاج القوانين ومسألة الموضوعية من جهة ثالثة، وأخيرًا الحتمية وإمكانية التنبؤ من جهة رابعة.

أما في **القسم الثاني**، فسنواصل الكشف عن طبيعة العلاقة بين كانط وكاسيرر، لكن بالتركيز، في المقام الأول، على مضامين فلسفة الأشكال الرمزية باعتبارها تمثِّل عصب مشروع الانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة، حيث سنحاول الكشف عن خصوصية فلسفة الأشكال الرمزية وأصالتها، بل جِدَّتِها وتميزها في مجال هيرمينوطيقا الرموز على وجه الخصوص.

عنوان هذا القسم «البعد الهيرمينوطيقي لفلسفة الأشكال الرمزية»، ويقسم أربعة فصول. نخصص الفصل الأول «الإنسان حيوان رامز» للبحث في الأساس الرمزي الذي يقوم عليه عالَم الإنسان، وسنبدأه بالتطرق إلى مسألة جذور نظرية كاسيرر في الرمز، للكشف عن مصادرها الفلسفية والعلمية، ولمعرفة مكانة تصور كانط وقيمته - على غرار غيره من التصورات - في تشييد تلك النظرية. ثم سننتقل إلى عرض أطروحة كاسيرر التي مفادها أن فهم العالَم الإنساني مشروط باستحضار الرموز؛ لأن الجانب الرمزي هو مفتاح ذلك العالَم.

في الفصل الثاني «خصائص الرمزية الكاسيررية» نكشف عن العناصر المشَكِّلة لنظرية الرمز الكاسيررية وخصائصها، من خلال ثلاثة محاور: سنحاول، في المحور الأول، حصر دلالات الرمز وتحديد مكانته عند كاسيرر؛ في المحور الثاني سنتطرق إلى سيرورة تكوين الرمزية ومراحلها (الإيمائية والتمثيلية والرمزية)؛ أما المحور الثالث فسيدور حول موضوع الوظائف الرمزية، حيث سنبحث في طبيعة وظيفة التمثل ووظيفة التعبير، ثم تمفصلهما من خلال مفهوم الاغتناء الرمزي، قبل التطرق إلى وظيفة الدلالة.

أما الفصل الثالث «خصوصية الأشكال الرمزية»، فسنفرده للبحث في مسألة الأشكال الرمزية وسيرورة تكوينها ووظائفها الرمزية بكيفية ملموسة، من أجل إبراز خصوصية كل شكل رمزي ومدى تميزه. وعليه، سنحاول تحديد خصائص الرمزية كما تحضر، عند كاسيرر، في أعماله عن فلسفة الأشكال الرمزية. وهنا سنخصّص المحور الأول من هذا الفصل للحديث عن اللغة، وفي المحور الثاني سنتطرق إلى الأسطورة. أما المحور الثالث فخاصٌّ بالعلم.

ننهي هذا القسم بفصل رابع عنوانه «إشكالية وحدة الرمز ونسقيتها»، للبحث في طريقة معالجة كاسيرر لهذه الإشكالية من خلال مدخلين رئيسين: **الأول** بنيوي - وظيفي، سنبيّن فيه دور مفهومي البنية والوظيفة في توحيد التعدد الذي يميز الأشكال الرمزية؛ و**الثاني** ترنسندنتالي - فينومينولوجي، وسنبرز فيه طبيعة علاقة كاسيرر بالفلسفة الهيغلية، ومدى ارتباطه بالفلسفة الكانطية، كما سنقف عند كيفية استثماره أفكار هاتين الفلسفتين ومنهجيهما في تحديد نسقية الفلسفة والدفاع عن ضرورة الحفاظ على انفتاحها؛ وذلك من أجل تأكيد تميز الإجابة الكاسيررية على الرغم من استنادها إلى غيرها من الإجابات في تاريخ الفكر الفلسفي، وهو تميز يظهر في طريقة استلهامها وكيفية توظيفها.

القسم الأول

من نقد العقل إلى نقد الثقافة

شعار «العودة إلى كانط» من العلامات البارزة والمميِّزة للفلسفة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهو شعار يحمل في طياته محاولة لإيجاد أساس فلسفي يمكن الاستناد إليه في معالجة المشكلات المطروحة، كما ينطوي على تصريح بالانتماء إلى الاتجاه الكانطي من جهة، وعلى ادعاء المنتمين إلى هذا الأخير قابلية فلسفة النقد للتطور من جهة أخرى.

على هذا الأساس، يمكننا الانطلاق في دراسة إرنست كاسيرر، باعتباره أحد المنتمين إلى مدرسة ماربورغ (Marbourg) ذات النزعة الكانطية الجديدة، وأحد الفلاسفة المعاصرين الذين أخضعوا فلسفة كانط للقراءة والتأويل، لفتح آفاقها من طريق استثمار مبادئها النقدية وثورتها المنهجية.

بتعبير آخر، يستهدف انتماء كاسيرر إلى الاتجاه الكانطي الجديد، في عمقه، الدفاع عن أسس الفلسفة الكانطية وراهنيتها من ناحية أولى، وعن قابليتها للتطور وقدرتها على الإجابة عن أسئلة العصر الراهن على الرغم من المسافة الزمانية الفاصلة بين كانط (خلال القرن الثامن عشر) وكاسيرر (في القرن العشرين) من ناحية ثانية.

لكن في خصوص هذا الدفاع الكاسيرري بالضبط، يثار لدينا الإشكال الآتي: هل يقبل نسق فلسفة النقد التطور فعلًا، أم أن القراءات اللاحقة على كانط (وضمنها قراءة كاسيرر) أجبرت ذلك النسق على التطور من أجل خدمة غاياتها، من دون مراعاة تميز كل فلسفة وخصوصيتها ارتباطًا بعصرها؟

في هذا المقام، نشير إلى أن الإجابة عن هذا الإشكال تستوجب منا، في البداية، ضرورة العودة إلى نصوص كانط لتحديد مكونات نسقه وإبراز إمكان تطويره من عدمه، أي التقاط ما يوجد في ثناياها، ويفيد، صراحة أو ضِمْنًا، بأن

فلسفته قابلة للتطور. كما تهدف تلك العودة إلى إيجاد المسوّغات التي جعلت كاسيرر يضع مشروع توسيع فلسفة النقد وتطويرها.

في ضوء ذلك، سنحدّد طبيعة انتماء كاسيرر إلى تيار الكانطية الجديدة، سعيًا منا إلى إثبات حقه في الإرث الكانطي، وعَرْضِ طريقة دفاعه عن تميز تأويله لذلك الإرث، في مقابل التأويل الهايدغري. وسنتطرق بعد ذلك إلى أساس التأويل الكاسيرري الذي يتمثل، من جهة، في إقرار قابلية فلسفة كانط للتطور وانفتاحها، بل وقدرتها على مسايرة التطورات العلمية الراهنة؛ ويتجلى، من جهة أخرى، في إبراز إمكانية تطوير تلك الفلسفة من طريق توسيعها، والانتقال من «نقد العقل» إلى «نقد الثقافة».

بناءً على ما سبق، سنعالج مسألة ذلك الانتقال، وكيفية تصور كاسيرر لنقد الثقافة، في ارتباط بالعمل التأسيسي الذي قام به في خصوص علوم الثقافة ومنطقها، ومن خلال تناول إشكالية العلاقة بين هذه العلوم وعلوم الطبيعة.

الفصل الأول

النقد فلسفة نسقية - تاريخية

أولًا: نسقية فلسفة النقد

مسألة «النسقية» من المسائل الشائكة في فلسفة النقد؛ إذ نجد كانط يفرد لها مساحة خاصة في نقد العقل الخالص. ففي معمارية العقل الخالص، يبين كانط أن التشكيل المعماري الذي يضفي وحدة على معارف متعددة ومختلفة ينتمي إلى الشق المنهجي في عمل الفلسفة، لأنه هو الذي يُصَيِّر الآراء العامية والمتناثرة علمًا. يقول كانط في هذا الإطار: «أقصد بالمعماري فن الأنساق. ومثلما أن الوحدة النسقية هي ما يحول المعرفة العامية إلى علم، أي ما ينظم ركامًا من هذه المعارف في نسق ما، فإن المعمارية هي نظرية ما هو علمي في معرفتنا بصفة عامة، وتنتمي بالتالي إلى دراسة المناهج (Méthodologie) بالضرورة»[1].

(1) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud; Préface par Charles Serrus, Quadrige, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 558.

نشير، في هذا الصدد، إلى أن العقل، لدى كانط، يسعى إلى «نسقية» معارفه وتوحيدها وفق مبدأ عقلي وفي إطار «وحدة عقلية» تفترض، في أساسها، فكرة كلية عقلية. وهذه الفكرة تكون «سابقة على المعرفة المحدَّدة للأجزاء وتحتوي على الشروط الضرورية لتحديد موضع كل جزء وعلاقته بالأجزاء الأخرى بكيفية قبلية. ومن ثمّ، فإن هذه الفكرة تسلّم بوحدة كاملة للمعرفة العقلية، ولا تجعل من هذه المعرفة مجرد ركام عَرَضِي، بل نسقًا مترابطًا تبعًا لقوانين ضرورية». انظر: المصدر نفسه، ص 454.

انطلاقًا من هذه القاعدة، يؤكد كانط ضرورة انتظام المعارف داخل نسق عقلي تُشرفُ عليه قيادة العقل، وتُوَجِّهُه من أجل إثبات غاياته الأساسية. ومعنى ذلك أن النسق نفسه هو فكرة عقلية تُوحّد، من خلالها، أجزاء متنوعة، وتُحدِّد مكانة كل جزء منها وأهميته، بكيفية قبلية، في ضوء غاية الكل باعتباره نسقًا منظمًا. فالفكرة المنظِّمة للنسق هي «المفهوم العقلي لصورة الكل، بالنظر إلى كون نطاق العناصر المختلفة والوضع الخاص للأجزاء محدَّدين فيه قبليًا (...). ووحدة الهدف الذي ترتبط به الأجزاء كلها، وفي الآن نفسه يترابط بعضها ببعض في فكرة هذا الهدف، تجعل من غير الممكن أن يكون هناك جزء ناقص من دون ملاحظة غيابه»[2].

يستنتج كانط، من خلال ذلك، أن الكل المحدِّد للأجزاء ليس ركامًا من العناصر المتناثرة وغير المتناسقة، وإنما هو نسق عضوي منظَّم يمتلك إمكانية التطور الذاتي الداخلي على غرار «جسم حيوان لا يضيف إليه النمو أي عضو، وإنما يُصَيِّر كل عضو من الأعضاء أكثر قوة وأكثر ملاءمة مع غاياته، من دون تغيير أي شيء من التناسبات»[3].

في ضوء هذه النتيجة، نلحظ أن تحقيق النسق، باعتباره فكرة، يستلزم، في نظر كانط، وجود «رسم خيالي» (Schème)[4] يشتمل، بكيفية قبلية، على تخطيط للكل، من أجل تجاوز أي وحدة تقنية مؤسَّسة على ما هو إمبريقي ومحدَّدة بحسب غايات عَرَضِية من جهة، ولإثبات الدور المعماري للعقل باعتباره يُحدِّد قبليًا غاياته الخاصة التي ينتجها بذاته من جهة أخرى. يؤكد كانط، في هذا الصدد، أن «ما نسميه علمًا لا يمكن أن يؤسس بكيفية تقنية (...)، وإنما بكيفية معمارية، وذلك بالنظر إلى توافق العناصر واشتقاقها من غاية وحيدة عليا

(2) المصدر نفسه، ص 558.

(3) المصدر نفسه، ص 558.

(4) لإبراز وظيفة الرسم الخيالي وأهميته في تشكيل النسق والربط بين عناصره في كلٍّ عضوي، يشبِّه كانط الأنساق بأبيات الشعر التي تحصل على ترابطها المنظم انطلاقًا من الرسم الخيالي. فهذا الأخير هو «مبدأ أولي» يسمح بتأسيس وحدة العناصر في إطار نسقي، تبعًا لفكرة عقلية تُشيِّد «معمارية المعرفة الإنسانية كلها». انظر: المصدر نفسه، ص 559-560.

وداخلية يكون رسمها الخيالي مُلْزَمًا بأن يحتوي، طبقًا للفكرة، أي قبليًا، على تخطيط (...) الكل وقسمته إلى أجزاء»[5].

يقسم كانط، بناء على ما سبق، المعارف الإنسانية، من وجهة النظر الذاتية التي تغض النظر عن المحتوى الموضوعي للمعرفة، نوعين اثنين: **الأول**، معرفة تاريخية تُبنى على الحوادث، ويمكن امتلاكها بواسطة التجربة أو التعليم، أو من طريق الحكايات التي يسردها شخص ما؛ **والثاني**، معرفة عقلية تُبنى على مبادئ، وتُستمد من مصادر العقل وعمله الخالص[6]. إضافة إلى هذا التقسيم، يؤكد كانط أن المعرفة العقلية بدورها تُقسم معرفة عقلية بواسطة بناء المفاهيم، وتمثلها الرياضيات؛ ومعرفة عقلية بواسطة المفاهيم، وتتمثل في الفلسفة[7].

في إطار هذه القسمة، يناقش كانط مسألة الفلسفة والتفلسف وإشكالية تعلمهما، فيرى أن الرياضيات وحدها، من بين العلوم العقلية القبلية، يمكن تعلمها، بخلاف الفلسفة التي لا يمكن اعتبارها علمًا قائمًا بذاته على غرار تلك العلوم، ما يجعل تعلمها مستحيلًا. وبالنظر إلى ذلك، لا يبقى أمامنا سوى إمكانية «تعلم التفلسف، أي ممارسة موهبة العقل في تطبيق مبادئه العامة على مجموعة من المحاولات المعروضة، شريطة الاحتفاظ دومًا بالحق المُمَيِّز للعقل في البحث عن هذه المبادئ نفسها في مصادرها وإثباتها أو استبعادها»[8].

---

(5) المصدر نفسه، ص 559.

(6) المصدر نفسه، ص 560. نشير، في هذا الإطار، إلى أن كانط يميز بين المعارف تبعًا لأصلها. فإذا كان «أصلها موضوعيًا، أي تبعًا للمصادر التي وحدها تُصيِّر معرفة ما ممكنة (...) تكون المعارف إما عقلية، وإما إمبريقية. أما إذا كان أصلها ذاتيًا، أي بحسب الكيفية التي يمكن بها للإنسان أن يكتسب المعرفة (...)؛ فإن المعارف تكون عقلية أو تاريخية». انظر:
Emmanuel Kant, *Logique*, Traduction par Louis Guillermit, 2ème éd. revue et augmentée. Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 1970), p. 22.

(7) Kant, *Critique de la raison*, pp. 560-561.

(8) المصدر نفسه، ص 561.

كي يصبح الإنسان فيلسوفًا ينبغي أن تتوافر فيه شروط محدَّدة[9] تمكنه من إنجاز مهمات الفلسفة[10]، ومن استعمال عقله بكيفية حرة وذاتية، بمعنى أنه ملزَم بامتلاك آليات التفلسف، «فلا يسمى أحد فيلسوفًا إذا لم يتمكن من التفلسف. لكن المرء لا يتعلم التفلسف إلا بالتمرن والاستخدام الذاتي لعقله»[11].

على هذا الأساس، يميز كانط بين تصورين للفلسفة: **الأول**، التصور المدرسي (Concept scolastique) الذي يعتبر الفلسفة نسقًا معرفيًا يستهدف الوحدة النسقية والاكتمال المنطقي للمعرفة[12]؛ **والثاني**، التصور الكوني (Concept cosmique) الذي تُعتبَر الفلسفة من خلاله «العلم بالعلاقة التي تربط كل معرفة بغايات العقل الأساسية»[13].

استنادًا إلى هذا المفهوم الكوني للفلسفة، لا يُعتبَر الفيلسوف «تقني العقل (Artiste de la raison)، وإنما مشرِّعًا للعقل الإنساني»[14]، وذلك في ارتباط هذا الأخير بغاياته وعمله التوحيدي داخل تسلسل نسقي متكامل. ومن ثم، تكون الفلسفة، بحسب معناها الكوني، «علم القواعد (Maximes) العليا لاستخدام عقلنا، إذا قصدنا بالقاعدة المبدأ الداخلي للاختيار بين الغايات المختلفة؛ لأن الفلسفة بهذا المعنى هي العلم الخاص بالعلاقة التي تربط كلَّ معرفةٍ واستخدام للعقل بالغاية النهائية للعقل الإنساني، أي الغاية (...) التي تتعلق بها الغايات الأخرى كلها، وينبغي أن تكون جميعها موحَّدة فيها»[15].

---

(9) يرى كانط أن الفيلسوف تُحدِّده صفتان ضروريتان:

«أ- ثقافة الموهبة والمهارة من أجل استعمالها في أنواع الغايات كلها.

ب- الحذق في استخدام الوسائل كلها في سبيل الغايات الممكنة كلها». انظر:

Kant, *Logique*, p. 26.

(10) ينبغي أن تقوم الفلسفة، في نظر كانط، بثلاث مهمات أساسية، هي كالتالي: تحديد «مصدر المعرفة الإنسانية» من جهة أولى، وإبراز «امتداد الاستخدام الممكن والنافع لكل معرفة» من جهة ثانية، ورسم «حدود العقل» من جهة ثالثة. انظر: المصدر نفسه، ص 25.

(11) المصدر نفسه، ص 26.

(12) Kant, *Critique de la raison*, pp. 561-562.

(13) المصدر نفسه، ص 562.

(14) المصدر نفسه، ص 562.

(15) Kant, *Logique*, p. 25.

في ضوء هذا التصور العام للفلسفة باعتبارها «نسق المعرفة العقلية بواسطة المفاهيم»[16]، نشير إلى أن هذا النسق ينقسم قسمين رئيسين:

- القسم الصوري الذي تهتم فيه المعرفة العقلية بالجانب الصوري في الفهم والعقل، وبقواعد الفكر الكونية. ويسمى هذا القسم «المنطق»[17] باعتباره «علم القوانين الضرورية للفهم والعقل بصفة عامة»[18]. وما يجدر بنا التنبيه إليه هنا هو أن تناول المنطق يمكن أن يتم من زاويتين: **أولى**، من جهة منطق الاستعمال العام للفهم، حيث يحتوي على قواعد الفكر الضرورية التي من دونها لا يمكن استخدام «ملكة الفهم» (Entendement). ينطبق هذا المنطق على الفهم باستقلال عن تنوع الموضوعات التي يمكن أن تشكل مجال نشاطه، ويسميه كانط «منطقًا أوليًا» (Logique élémentaire)[19]؛ **وثانية**، من جهة منطق الاستعمال الخاص للفهم، حيث يحتوي على القواعد التي تسمح بالتفكير، بكيفية صحيحة، في مجموعة من الموضوعات. ويسميه كانط «أورغانون» (Organon) علم ما[20].

إضافة إلى ذلك، يقسم كانط المنطق إلى منطق خالص يتم التجرد فيه من الشروط الإمبريقية كلها التي يشتغل الفهم في ظلها، حيث يستند إلى «مبادئ قبلية خالصة. وهذا المنطق هو «قانون» (Un Canon) الفهم والعقل، لكن من جهة البعد الصوري لاستعمالهما فحسب مهما كان المحتوى (إمبريقيًا أو

---

(16) Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre [et al.], Collection Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1985), p. 21.

(17) Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad., présentation, bibliogr. et chronologie par Alain Renaut, 2 vols. (Paris: Flammarion, 1994), vol. 1, p. 51.

نشير، في هذا المقام، إلى أن القسم الصوري، لدى كانط، يشمل «صورة التفكير في نسق من القواعد». انظر:

Kant, *Critique de la faculté*, p. 21.

(18) Kant, *Logique*, p. 11.

(19) Kant, *Critique de la raison*, p. 77.

(20) المصدر نفسه، ص 77.

ترنسندنتاليًا)»[21]؛ وإلى منطق تطبيقي موضوعه «قواعد استعمال الفهم في الشروط الذاتية والإمبريقية»[22].

يتبين لنا أن المنطق، بتقسيماته المشار إليها أعلاه، يهتم بالصور العقلية للتمثلات وقواعد استعمال الفهم، بعيدًا من كل اهتمام بالمحتويات المعرفية، أو بأصل المعارف، ويسميه كانط منطقًا عامًا. لكن بخلافه، يكشف هذا الفيلسوف عن منطق ذي طبيعة ومهمة أخريين، يقول: «هناك منطق لا يتم التجرد فيه من كل محتوى المعرفة (...)، كما يمكن أن يهتم بأصل معارفنا حول الموضوعات»[23]. يطلق كانط على هذا المنطق اسـم «المنطق الترنسندنتالي» (Logique transcendantale)، ويعتبره علمًا خاصًا بالفهم الخالص ومقولاته بشكل قبلي، من أجل تحديد أصل المعارف وقيمتها الموضوعية؛ إذ «لا ينصبّ عمله سوى على قوانين الفهم والعقل، وهذا من حيث كونه يرتبط بموضوعات قبلية فحسب، وليس بمعارف العقل الإمبريقية أو الخالصة، كما يفعل المنطق العام بلا تمييز»[24].

يقسم كانط المنطق الترنسندنتالي جزأين: **الأول**، تحليلي (Analytique) يعرض «عناصر معرفة الفهم الخالصة والمبادئ التي لا يمكن، من دونها، التفكير في أي موضوع إطلاقًا، ويشكل منطقًا للحقيقة في الآن نفسه»[25]؛ **والثاني**، جدلي (Dialectique) يشكل نقدًا للمظاهر الجدلية الخادعة التي يمكن أن يسقط فيها استخدام الفهم والعقل بكيفية تتجاوز ما هو فيزيائي (Hyperphysique)[26].

- **القسم المادي**، تكون فيه الفلسفة على صلة بموضوعات محدَّدة وخاضعة

---

(21) المصدر نفسه، ص 78.

(22) المصدر نفسه، ص 78.

(23) المصدر نفسه، ص 79. انظر أيضًا:

Kant, *Logique*, p. 14.

(24) Kant, *Critique de la raison*, p. 80.

(25) المصدر نفسه، ص 83.

(26) المصدر نفسه، ص 83-84.

لقوانين معينة[27]. على أساس هذه الصلة، تتنوع مجالات الفلسفة ومباحثها؛ إذ إن الجانب الواقعي - المادي من «نسق الفلسفة» ينقسم تبعًا لاختلاف الموضوعات، حيث يقول كانط في هذا السياق: «إن الفلسفة المادية (...) تنقسم بدورها قسمين؛ لأن القوانين إما تكون قوانين الطبيعة وإما قوانين الحرية. يسمى علم الأولى الفيزياء، ويسمى علم الثانية الإتيقا، كما تسمى الأولى أيضًا فلسفة طبيعية، والثانية فلسفة أخلاقية»[28].

في إطار هذه القسمة الثانية، يشير كانط إلى وجود صنفين من الفلسفة: **الأول** يهم الفلسفة الإمبريقية، حيث تكون معرفتها «صادرة عن مبادئ إمبريقية»[29]؛ والثاني يخص الفلسفة الخالصة، وتكون معرفتها «بواسطة العقل الخالص»[30]. ويبين كانط أن الصنف الثاني يتفرع إلى فلسفة تمهيدية نقدية من جهة، وفلسفة ميتافيزيقية من جهة أخرى. تدرس الأولى قدرة العقل على إنتاج المعرفة القبلية الخالصة، وتهتم الثانية بالجانب النسقي في المعارف العقلية الخالصة، علمًا أن اسم الميتافيزيقا «يمكن أن يطلق أيضًا على الفلسفة الخالصة كلها، بما في ذلك النقد»[31].

بناءً على ذلك، نشير إلى أن الميتافيزيقا - باعتبارها «الفلسفة التي يجب أن تقدم المعرفة [القبلية الخالصة] في وحدة نسقية»[32] - تُقسم، عند كانط، مجالين: ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق[33].

يحتوي المجال الأول، ميتافيزيقا الطبيعة أو ميتافيزيقا الاستخدام التأملي،

---

(27) Kant, *Métaphysique*, p. 51.

(28) المصدر نفسه، ص 50. بخصوص هذه المسألة يمكن مراجعة:
Kant: *Critique de la raison*, pp. 562-563, et *Critique de la faculté*, p. 95.

(29) Kant, *Critique de la raison*, p. 563.

(30) المصدر نفسه، ص 563.

(31) المصدر نفسه، ص 563.

(32) المصدر نفسه، ص 565.

(33) Kant, *Métaphysique*, p. 52.
انظر أيضًا:
Kant, *Critique de la faculté*, pp. 21-22.

على «المبادئ الخالصة للعقل كلها التي تنصب على المعرفة النظرية بالأشياء كلها، بواسطة مفاهيم بسيطة»[34]، علمًا أن هذا المجال هو الذي جرت العادة على تسميته «الميتافيزيقا بمعناها الضيق»[35]. يؤكد كانط أن المجال الأول من الميتافيزيقا يتميز في الأساس بكونه يدرس موضوعاته الموجودة أو الكائنة، لا ما ينبغي أن يكون، استنادًا إلى مفاهيم ومبادئ قبلية خالصة[36]. يُقسم هذا المجال في مبحثين: **الأول**، الفلسفة الترنسندنتالية التي ينصب اهتمامها على «الفهم والعقل في إطار نسق المفاهيم والمبادئ كلها، المرتبطة بموضوعات بصفة عامة، من دون أن تقبل بموضوعات يمكن أن تكون معطاة (أي الأنطولوجيا)»[37]. وتتميز الفلسفة الترنسندنتالية بكونها خالصة، مبادئها مختلفة عن المبادئ الإمبريقية والرياضية، ومعرفتها تركيبية قبلية حسب المفاهيم[38]؛ **والثاني**، فيزيولوجيا العقل الخالص، وينصب اهتمام هذا الفرع من ميتافيزيقا الطبيعة على دراسة «الطبيعة باعتبارها مجموع الموضوعات المعطاة (سواء للحواس، أم لنوع آخر من الحدس إن صح التعبير). وبذلك فهي فيزيولوجيا (لكن عقلية فحسب)»[39].

---

(34) Kant, *Critique de la raison*, p. 563.

(35) المصدر نفسه، ص 563.

(36) المصدر نفسه، ص 565.

(37) المصدر نفسه، ص 565. نشير، في هذا السياق، إلى أن كانط يعتبر الأنطولوجيا مدخلًا وعلمًا تمهيديًا، في مجال الميتافيزيقا، «يشكل نسقًا من كل مفاهيم الفهم ومبادئه لكن فحسب من حيث إنها تنصب على الموضوعات التي يمكن أن تعطى للحواس ومن ثمة يمكن أن تُبرَّر بالتجربة». انظر:
Emmanuel Kant: *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?*, Traduit par Jacques Rivelaygue, dans: *Œuvres philosophiques III: Les Derniers écrits de 1792-1793*, Éd. publ. sous la dir. de Ferdinand Alquié; Avec la collaboration d'Alexandre J.-L. Delamare, Bibliothèque de la Pléiade; 332 (Paris: Gallimard, 1986), p. 1216.

(38) Emmanuel Kant, *Opus postumum: Passages des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, Trad., présentation et notes par François Marty, Epiméthée: Essais philosophiques; 76 (Paris: Presses universitaires de France, 1986), p. 226.

(39) Kant, *Critique de la raison*, p. 565.
يجدر التنبيه، في هذا المقام، إلى أن كانط يميز بين استخدامين للعقل في تأمله الطبيعة، بكيفية عقلية، داخل إطار «فيزيولوجيا العقل الخالص»:

أ- التأمل المحايث (Immanent): يتميز بكون موضوعه هو «الطبيعة»، وتكون معرفته قابلة للتطبيق بكيفية تجريبية ملموسة. =

يخلص كانط إلى أن «نسق الميتافيزيقا» يشتمل على أربعة أقسام: الأنطولوجيا والسيكولوجيا العقلية والكوسمولوجيا العقلية والتيولوجيا[40].

في المجال الثاني، ميتافيزيقا الأخلاق أو ميتافيزيقا الاستخدام العملي للعقل الخالص، تدرس الأخلاق من وجهة نظر خالصة؛ إذ يشتمل هذا المجال على المبادئ القبلية التي تتحكم بتحديد الأفعال الأخلاقية، وتجعلها ضرورية، من دون أخذ جوانبها المادية أو الأنثروبولوجية في الحسبان، علمًا أن «الأخلاقية (La moralité) هي التطابق الوحيد للأفعال مع القانون الذي يمكن أن يكون مشتقًا قبليًا من مبادئ ما. ومن ثم، فإن ميتافيزيقا الأخلاق هي بدقة الأخلاق الخالصة التي لا تُتَّخَذُ فيها، كأساس، أي أنثروبولوجيا»[41].

بعد هذا العرض المقتضب لأجزاء النسق الفلسفي، نسجل عند كانط أن ثمة سؤالًا إشكاليًا يُثار في خصوص مدى ترابط هذه الأجزاء في ما بينها، هو الآتي: إذا كان النسق يتكون في الأساس من مجال ميتافيزيقا الطبيعة ومجال ميتافيزيقا الحرية، ولكل واحد منهما موضوعه الخاص، فما طبيعة العلاقة التي تربط بينهما؟ ألا ترتسم، بعد الاطلاع على أجزاء النسق، هوة فاصلة بينها؟

نشير، في هذا المقام، إلى أن هذه الإشكالية طُرحت على كانط خلال سيرورة تحليله أقسام النسق الفلسفي، فتناولها، بكيفية أساسية، في مقدمة مؤلفه **نقد ملكة الحكم**، حيث عالج العلاقة بين تلك الأقسام انطلاقًا من ماهية كل قوة من قوى الروح الإنسانية، واعتبر ذلك مدخلًا أساسيًا لفهم طبيعة اشتغال كل واحدة منها من جهة، وصلتها بباقي القوى من جهة أخرى. وذلك من أجل تبيين إمكانية الانتقال من مجال إلى آخر داخل النسق، وتمفصل جميع عناصره فيه باعتباره كلًا عضويًا.

= ب- التأمل المتعالي (Transcendant): يكون موضوعه العلاقة بموضوعات التجربة المتعالية على كل تجربة ممكنة، وتتميز هذه العلاقة بأنها تكون داخلية أو خارجية. وبذلك نكون أمام «فيزيولوجيا كل الطبيعة، أي الكوسمولوجيا الترنسندنتالية، أو فيزيولوجيا وحدة كل الطبيعة مع كائن فوق الطبيعة، أي التيولوجيا الترنسندنتالية». انظر: المصدر نفسه، ص 565.

(40) المصدر نفسه، ص 566.

(41) المصدر نفسه، ص 563.

انطلاقًا من ذلك، نجد كانط يؤكد أن هناك ثلاث قوى أو ملكات للروح:

- «الفهم» باعتباره قدرة على معرفة الكلي؛
- «ملكة الحكم» بوصفها قدرة على إدراج الجزئي تحت لواء الكلي؛
- «العقل» بصفته قدرة على تحديد الجزئي بواسطة الكل[42].

نلحظ هنا أن كانط يبرز الاختلاف في التشريع الذي تقوم به ملكة الفهم من ناحية، وملكة العقل من ناحية أخرى، بحسب المفاهيم التي تنتجها وتشتغل بواسطتها كل واحدة منهما على موضوعات خاصة ومحدَّدة. فالتشريع الذي يقوم به الفهم، يتم بواسطة مفاهيم الطبيعة، ويكون تشريعًا نظريًا. أما التشريع الذي يقوم به العقل، فيتم بواسطة مفهوم الحرية، ويكون تشريعًا عمليًا. يقول كانط عن هذا الاختلاف بين التشريعين: «تقوم مفاهيم الطبيعة التي تتضمن الأساس بالنسبة إلى كل معرفة نظرية قبلية، على تشريع الفهم. ويقوم مفهوم الحرية الذي يحتوي على الأسس بالنسبة إلى التعليمات العملية القبلية كلها، غير المشروطة بالمحسوس، على تشريع العقل. وهكذا، فإن لكل ملكة من هاتين الملكتين (...) تشريعها الخاص بحسب محتواها، تشريع ليس فوقه أي تشريع آخر (قبلي)، وهذا ما يضفي المشروعية على تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية»[43].

يؤدي هذا الاختلاف بين تشريعي الفهم والعقل، نظرًا إلى تباين آليات اشتغال كل واحد منهما من الناحية المفهومية، وتمايز مجالات انطباق مفاهيمهما، إلى هوة، يبدو - أول وهلة - تجاوزها مستحيلًا. لكن كانط يؤكد، لحل هذه الإشكالية، «إمكانية تعايش التشريعين»[44]، وتأثير الواحد منهما في الآخر، من دون أن يعني ذلك إمكانية حلول أحدهما محل الآخر بصفة نهائية. يقول كانط في هذا الصدد: «على الرغم من وجود هوة سحيقة بين مجال

(42) Kant, *Critique de la faculté*, p. 28.

(43) المصدر نفسه، ص 102.

(44) المصدر نفسه، ص 100.

مفهوم الطبيعة، باعتباره حسيًا، ومجال مفهوم الحرية، بوصفه يتجاوز ما هو حسي (...)، حيث لا يمكن الأول أن يؤثر في الثاني، فإن الثاني ينبغي أن يؤثر في الأول، إذ من واجب مفهوم الحرية تصْيير الغاية المفروضة، من قِبَل قوانينه، غايةً فعليةً في العالَم الحسي»[45].

يجدر التنبيه هنا إلى أن تأكيد كانط ثنائية الطبيعة والحرية وتمايز مجاليهما تمهيدٌ لمشروع نقد ملكة الحكم، باعتباره الإطار الذي يمكنه أن يضع جسرًا بين هذين المجالين[46]، ويسمح بإضفاء النسقية على فلسفة النقد برمتها، وإنجاز مهمة التنسيق والربط بين عناصر هذه الفلسفة ومكوناتها. وللقيام بذلك، يشير كانط إلى أن الملكات الثلاث، أي الفهم وملكة الحكم والعقل، تعود إلى ملكات أو قدرات ثلاث، وتستند إليها في عملها:

- القدرة الخاصة بالمعرفة؛
- القدرة الخاصة بالشعور باللذة والألم؛
- القدرة الخاصة بالرغبة[47].

يرى كانط أن هذه القدرات الثلاث تُمَكِّن الملكات - أي الفهم وملكة الحكم والعقل - من الاضطلاع بدورها في مجالات اشتغالها. فالفهم الذي يشرِّع، بكيفية قبلية، بواسطة مفاهيم الطبيعة، يعتمد على ملكة المعرفة، والعقل الذي يشرِّع، بكيفية قبلية كذلك، بواسطة مفهوم الحرية، يستند إلى ملكة الرغبة. أما ملكة الحكم فتتوسط بين الفهم والعقل، استنادًا إلى الشعور باللذة

---

(45) المصدر نفسه، ص 101. يشير دلبوس، في هذا الصدد، إلى أنه لا وجود، لدى كانط، «سوى «لعقل واحد يحكم، من وجهة نظر نظرية أو من وجهة نظر عملية، تبعا لمبادئ قبلية». لكن الإقرار بوحدة العقل هذه ينبغي البتة ألا يلغي ثنائية الاستعمالات». انظر:
Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 403.

(46) Jean-Marie Vaysse, *La Stratégie critique de Kant*, Philo (Paris: Ellipses, 2005), p. 75.

(47) Kant, *Critique de la faculté*, p. 32.

والألم باعتباره وسيطًا بين ملكتي المعرفة والرغبة. يقول كانط في هذا الإطار: «تحقق ملكة الحكم (...) انتقالًا من الملكة الخالصة للمعرفة، أي من مجال مفاهيم الطبيعة، إلى مجال مفهوم الحرية، كما تُصيِّر الانتقال من الفهم إلى العقل ممكنًا في الاستعمال المنطقي»[48]. وبذلك، يمكننا القول إن نقد العقل، بحسب منظور كانط، يتشكل من ثلاثة أقسام أساس: نقد الفهم الخالص ونقد ملكة الحكم الخالصة ونقد العقل الخالص[49].

انطلاقًا مما سبق، يتبين لنا أن كانط اهتم بمجالات عدة، تقسم قسمين: فلسفة نظرية وفلسفة عملية. وعمل على الوصل بينهما من طريق نقد ملكة الحكم، في إطار نسقه الفلسفي النقدي. لكن نسجل، في هذا الصدد، أن النسق، في المنظور الكانطي، ليس سوى فكرة تسمح بتحقيق النسقية والانتظام والكلية بين العناصر الجزئية. نلمس حضور هذه الخصائص في فلسفة كانط نفسها؛ إذ نجد ترابطًا بين أجزاء فلسفته وخيطًا ناظمًا بينها يضطلع بدور توجيهي للتفكير في موضوعات متعددة من دون ترك العقل يقع في التناقض أو يعجز عن إحداث التركيب بين المجالات التي يوجه اهتمامه إليها.

غير أن ثمة سؤالًا يُثار لدينا، لا يتعلق في الأساس بمكونات النسق وأقسامه والتمفصلات القائمة بينها، وإنما بمدى اكتماله وتاريخيته، ويمكن صوغه كما يأتي: هل اكتمل النسق الفلسفي فعلًا كما تصوره كانط؟ بعبارة أخرى، هل يمكن القول إن مشروع معمارية العقل دائري[50] تم واكتمل بكيفية نهائية؟ هل يمكن نفي طابع التاريخية عنه واستبعاد كل إمكانية لتغيره، سواء أكان جزئيًا أم كليًا؟ ألا يحمل في ذاته بذور تلك الإمكانية وآفاق انفتاحه؟

---

(48) المصدر نفسه، ص 103-105.

(49) المصدر نفسه، ص 105.

(50) Pascal Gaudet, *L'Expérience kantienne de la pensée: Réflexion et architectonique dans la «Critique de la raison pure»*, Ouverture philosophique (Paris; Montréal; Budapest: L'Harmattan, 2001), p. 368.

ثانيًا: تاريخية العقل الترنسندنتالي

تمثل العلاقة بين العقل وتاريخه قضية مثيرة للجدل داخل فلسفة النقد. فبعودتنا إلى كتاب **نقد العقل الخالص**، نجد أن كانط ينهيه بفصل بعنوان «تاريخ العقل الخالص»، يتميز بكونه لا يقدم عرضًا مفصلًا عن مراحل هذا التاريخ، وإنما تمهيدًا ذا أساس ترنسندنتالي لتاريخ يمكن أن يُدرَس وتُحدَّد مراحله بدقة لاحقًا. فالهدف الرئيس الكامن وراء وضع ذلك الفصل يتمثل في الإشارة إلى ثغرة لم يكن في إمكان كانط ملؤها آنذاك، فتركها معلقة وأرجأها إلى لحظة لاحقة. لذلك قال: «سأكتفي بإلقاء نظرة سريعة، من وجهة نظر ترنسندنتالية ببساطة، أي من وجهة نظر طبيعة العقل الخالص، على مجموع الأعمال التي أُنجزها إلى حد الآن، والتي تمثّل بالنسبة إلي، بلا شك، صروحًا، لكنها صروح متهاوية»[51].

هكذا، نرى أن حديث كانط في شأن تاريخ العقل الخالص يقتصر على تحديد الهدف الذي تحققت في سبيله الثورات الكبرى داخل الميتافيزيقا باعتبارها مجالًا أساسيًا لاشتغال العقل التأملي، حيث يقول: «لا أريد تحديد الأزمنة التي تمت فيها هذه الثورة أو تلك في الميتافيزيقا، وإنما تقديم الفكرة التي أحدثت الثورات الرئيسة، في نظرة إجمالية وسريعة»[52]. ويُحدِّد كانط ذلك الهدف من ثلاث جهات: الموضوع والأصل والمنهج.

1 - جهة الموضوع

يميز كانط في هذا المستوى بين اتجاهين فلسفيين:

- اتجاه حسي: يستند أصحاب هذا الاتجاه إلى التجربة الملموسة في إنتاج المعرفة، ويعتبرون الحواس مصدر الحقيقة، وإذا كانوا «يوافقون على المفاهيم العقلية، فإنهم لا يقبلون سوى الموضوعات الحسية»[53].

---

(51) Kant, *Critique de la raison*, p. 569.

(52) المصدر نفسه، ص 569.

(53) المصدر نفسه، ص 570.

- اتجاه عقلاني: يعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن الحواس تعكس المظاهر وحدها، ويؤكدون أن مصدر الحقيقة عقلي، وأن «الموضوعات الحقيقية عقلية»[54].

2 - جهة الأصل

في إطار التمييز بين الاتجاهين الفلسفيين (الحسي والعقلاني)، يتناول كانط مسألة أصل المعارف العقلية الخالصة ومصدرها، ويميز بين اتجاهين فلسفيين لم يتوصلا، في نقاشاتهما، إلى تقرير أو إثبات شيء ما بكيفية نهائية:

- اتجاه تجريبي: يمثله أرسطو في الفلسفة القديمة، وجون لوك في الأزمنة الحديثة.

- اتجاه عقلاني: يمثله أفلاطون في العصر القديم ولايبنتز في الفلسفة الحديثة[55].

3 - جهة المنهج

في هذه المسألة، يميز كانط بين منهجين:

- المنهج الطبيعي: يستند إليه أصحاب الاتجاه الطبيعي، إذ يرون أن بالاعتماد على العقل المشترك أو السليم، ومن دون الاستناد إلى العلم، يمكن الوصول إلى إجابات عن أسئلة الميتافيزيقا، بكيفية أفضل بكثير مما لو اعتُمد على التأمل[56].

- المنهج العلمي: يتطلب ضرورة «التصرف بكيفية نسقية»، علمًا أن في إمكان من يَعتمِد عليه أن يختار بين منهجين: الدوغمائي أو الشكي[57].

---

(54) المصدر نفسه، ص 570.
(55) المصدر نفسه، ص 570.
(56) المصدر نفسه، ص 570.
(57) المصدر نفسه، ص 571.

نسجل هنا أن كانط، في ارتباط بالتمييز بين المنهجين الدوغمائي والشكي، يقسم تطور الميتافيزيقا ثلاث مراحل:

• **المرحلة الأولى**: تخص التصورات الدوغمائية، وتمتد من عصر أفلاطون وأرسطو حتى عصر لايبنتز وفولف، وتتميز بأن الفلاسفة الدوغمائيين وضعوا ثقتهم في العقل باعتباره وحده القادر، في نظرهم، على دراسة الموضوعات كلها، بما في ذلك الموضوعات التي تتجاوز ما هو محسوس، وحاولوا نقل النجاح الذي حُقّق في الرياضيات إلى مجال الفلسفة برمتها، من دون الاستناد إلى «بحوث دقيقة حول إمكانية المعارف بكيفية قبلية»[58].

• **المرحلة الثانية**: تهم التصورات الشكية، وانصب عمل أصحابها على إبراز فشل المحاولات الميتافيزيقية كلها، وزعزعة الثقة الدوغمائية في العقل، وقدرته على إنشاء معارف يقينية[59].

• **المرحلة الثالثة**: هذه مرحلة حديثة تُمثّلها الفلسفة النقدية، يعتبرها كانط «نقدًا للعقل الخالص نفسه الذي يهم قدرته على توسيع المعرفة الإنسانية قبليًا بصفة عامة، سواء تعلق الأمر بما هو محسوس أم بما يتجاوزه»[60].

انطلاقًا مما سبق، يثار لدينا الإشكال الآتي: لماذا لم يكتب كانط تاريخًا مفصلًا للفلسفة؟[61]، هل يكمن السبب في عجزه عن الإحاطة بتاريخ الفلسفة أم في طبيعة فلسفته النقدية؟

يمكن تَلَمُّس الإجابة عن هذا الإشكال من خلال جوانب عدة، هنا بعضها:

• **الجانب الأول**: اختلاف مجال الميتافيزيقا عن مجال العلم، حيث يؤكد

(58) Kant, *Quels sont les progrès*, p. 1218.

(59) المصدر نفسه، ص 1218-1219.

(60) المصدر نفسه، ص 1219.

(61) نشير، في هذا الصدد، إلى أنه إضافة إلى ما سبق ذكره في كتاب **نقد العقل الخالص** ونص *Quels sont les progrès de la métaphysique...?*، يكتفي كانط في كتابه **المنطق** بعرض مقتضب لبعض مراحل تاريخ الفلسفة. انظر:

Kant, *Logique*, pp. 28-34.

أن من الممكن كتابة تاريخ تطورات العلوم مثل الفلك، الكيمياء...، في حين تتميز الميتافيزيقا من العلم بأن مجالها غير محدود، ومن دون هدف محدَّد بدقة، وتتمثل ماهيتها في أنها فكرة نسق كلي مكتمل لا يمكن معالجته سوى بكيفية كلية من دون تجزيء. فالميتافيزيقا «بحر بلا ساحل لا يترك التقدم فيه أي أثر، ولا هدفًا مرئيًا في أفقه يسمح بأخذ المسافة التي قُطعت للاقتراب منه، في الحسبان. وفي خصوص هذا العلم الذي ما كان موجودًا سوى كفكرة، فإن المشكل المطروح صعب جدًا (...). فالميتافيزيقا هي، بحسب ماهيتها ومقصدها، كلٌّ مكتمل: إنها كل شيء أو لا شيء. وهكذا، ما تقتضيه غايتها لا يمكن أن يعالج بكيفية تجزيئية»[62].

• الجانب الثاني: استهداف كانط عمل المؤرخين الإمبريقي، إذ يعتبر أن عملهم التجميعي للأفكار والمذاهب الفلسفية لا ينجم عنه سوى «معرفة خارجية بوقائع لا يمكن استنباطها»[63]. لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه، في هذا الصدد، هو أن كانط لا يسعى إلى تجاوز طريقة التأريخ الإمبريقي - التي لا يتم الاهتمام بها سوى بالمحتوى الجزئي للفلسفات - من أجل تحديد قاسمها المشترك، وإنما يبحث عن المبدأ العقلي المؤسِّس لها. وهذا المبدأ لا يتمثل سوى في العقل ونشاطاته. بعبارة أخرى، إن كانط «لا يهتم البتة بالمحتوى الفردي للفلسفات: إنه يتجاوزها مباشرة (...) نحو مبدئها المؤسِّس وشكلها الرئيس. فهذه الأشكال هي الصيغ الممكنة للعقل في علاقته بالعالم، وبأصل معارفنا (...). ومن ثم، فهي تترجم مواقف العقل الأساسية؛ إذ تصبح الدوغمائية أو الإمبريقية أو الريبية بنيات متناغمة مؤسَّسة في العقل، وليس مجرد علامات موضوعة على إنتاجات تاريخية ما»[64].

• الجانب الثالث: العمل على تأسيس «بداية جذرية للتفلسف»[65]، حيث

---

(62) Kant, *Quels sont les progrès*, p. 1215.

(63) Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie, Volume 7*, Association des publications près les universités de Strasbourg; 150 (Paris: Editions Ophrys, 1973), p. 206.

(64) المصدر نفسه، ص 212.

(65) عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2007)، ص 24.

يوجه كانط نقدًا لمن يدافع عن إمكانية تعلم الفلسفة ويؤكد، في المقابل، أن تعلم التفلسف هو الإمكانية الوحيدة المتاحة، إذ يقول: «ليس هناك بين العلوم العقلية (القبلية) سوى الرياضيات التي يمكن تعلمها، لا الفلسفة (إن لم يكن ذلك تاريخيًا). وفي ما يخص العقل، لا يمكن، زيادة على ذلك، سوى تعلم التفلسف»[66].

نسجل، في الإطار نفسه، أن نقد كانط إمكانية تعلم الفلسفة ينطوي في الأساس على فكرتين مترابطتين: **الأولى**، رفض كانط اعتبار تاريخ الفلسفة ركامًا من النظريات الفلسفية التي يتيح تعلمها إمكانية الولوج إلى الفلسفة، أو مجالًا صار، بعد تشكله في حقب زمانية مختلفة، خارج العقل الذي يمكنه العودة إلى ذلك المجال والاطلاع عليه كي يصير عقلًا مشتغلًا بالفلسفة. بالعكس تمامًا، فالتاريخ، في نظره، ليس «مجرد ملحق للعقل»[67]. ومن ثم، فإن الاشتغال في مجال الفلسفة وفهم تاريخها هو إكباب العقل على دراسة ذاته وتحديد آليات اشتغاله وشروطه وحدوده، حيث يتمكن العقل من الوعي بذاته باعتباره فاعلية تأسيسية للنقد الذي يصير التفلسف، بفضله، إمكانية للقيام ببداية جذرية في التاريخ؛ **والثانية**، دعوة كانط إلى تأسيس تاريخ جديد يمكن العقل أن يشتغل فيه بكيفية منظمة ومترابطة، وأن يضفي على مكوناته نظامًا وتناغمًا[68]، علمًا أن العمل التنظيمي للعقل هنا ينبغي أن يفهم في ضوء تأكيد كانط ضرورة التفكير في تاريخ الفلسفة انطلاقًا من فكرة الغاية التي تسمح بفهم هذا التاريخ، باعتباره كلًا عضويًا، حيث يصير كل عصر متمفصلًا مع باقي العصور. فلفهم تاريخ الفلسفة انطلاقًا من تلك الفكرة، «يتمكن التاريخ من الانتظام والتمفصل، ليصير هو نفسه نسقًا (...) منظَّمًا وفق تمفصل ما (...). وكما أنه لا يوجد أي عضو،

---

(66) Kant, *Critique de la raison*, p. 561.

(67) Braun, p. 206.

(68) المصدر نفسه، ص 206. تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن عملية التنظيم التي يقوم بها العقل في مجال التاريخ غير مرتبطة بالتجربة الفعلية، لأنها تستند إلى «عمل الحكم التأملي الذي يسعى إلى توحيد تعدد ما. فمن غير المجدي التساؤل عما إذا كان التاريخ الفعلي يتحقق، أو لا يتحقق، من الفكرة؛ لأن الفكرة فوق التجربة». انظر: المصدر نفسه، ص 110.

في البنية العضوية، من دون فائدة، فإنه لا وجود لعصور من دون جدوى (...). من هنا، تُعتبَر الفلسفة النقدية الأولى التي قدمت المذاهب السابقة باعتبارها كليات عضوية ينبغي فهمها لا وصفها فحسب»(69).

استنادًا إلى ذلك، نرى أن الفلسفة النقدية نسق عضوي وإطار أساس يفسح المجال أمام إمكانية تأسيس «سِلْم فلسفي بين الفلاسفة»(70). لتحقيق هذا السلم، ينبغي التوقف عن اعتبار تاريخ الفلسفة تجميعًا للآراء والمذاهب الفلسفية السابقة، وفتح حوار بين العقل والتاريخ، يصير فيه العقل قادرًا على فهم التاريخ باعتباره تاريخه الخاص، ويصبح التاريخ عقلًا يطوِّر فيه العقل مفاهيمه وآليات اشتغاله ويتطور هو ذاته في الآن نفسه. بذلك فحسب تؤسس الفلسفة داخل التاريخ، ويؤسس التاريخ داخل الفلسفة. وبعبارة أدق، ينبغي أن يجعل تاريخ الفلسفة من ذاته «عقلًا، أي تاريخًا يتطور بحسب المفاهيم (...). وفي التاريخ المفكر فيه بهذه الكيفية، تعرِض الفلسفة نفسها (...)، وتظهَر فيه باعتبارها منتوجًا لأصلها الخاص، فيَصير تاريخ الفلسفة محل عَرْض الفلسفة»(71).

نلحظ، في هذا السياق، أن التصور الكانطي لعلاقة العقل بالتاريخ يُنتج نظرة جديدة لكيفية فهم الأفكار الفلسفية في ارتباط بدراسة العقل لتاريخه، باعتبار التاريخ تجليًا لنشاطات العقل الذي يمكنه، من طريق نقده ذاته ووعيه بها، أن يفهم تاريخه ويُحدِّد أفقه. كما يؤدي ذلك التصور إلى ظهور فهم جديد لطبيعة العلاقة القائمة بين العقل وصيرورة تطوره وتقدمه؛ لأنه «انطلاقًا من النظرية التي يمنحها العقل لذاته بنفسه، في الفلسفة النقدية، يبرز فهم جديد

(69) المصدر نفسه، ص 210-212.

(70) المصدر نفسه، ص 211. بخصوص هذه الفكرة، يمكن القول إن فلسفة النقد تهدف إلى تجاوز حالة الصراع والحرب المميزة لتاريخ الفلسفة وتحقيق السلم من طريق «إقامة محكمة العقل الهادفة إلى إعادة تشكيل الاتفاق بين الفلسفة والعقلانية». انظر:

Monique Castillo, *Kant et l'avenir de la culture*, Avec une traduction de Réflexions de Kant sur l'anthropologie, la morale et le droit, Philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 42.

(71) المصدر نفسه، ص 221.

للنظريات السابقة كلها، باعتبارها إنتاجات للعقل، حيث يتحول التاريخ نفسه إلى نسق، ويتوافق العقل مع التاريخ»[72].

ارتباطًا بما سلف، تُثار لدينا إشكالية تخص العلاقة بين العقل والتقدم عند كانط، يمكن صوغها كما يأتي: هل يمكن اعتبار عمل العقل المعماري قد اكتمل وانتهى ببناء النسق وتعيين أجزائه المكونة له وتحديد مراحل تطوره؟ بعبارة أدق، هل تتوقف مهمة الفلسفة النقدية عند عتبة نقد العقل حتى تاريخ تشكله؟ وهل يمكن القول إن النقد انتهى ببناء العقل لمعماره، أم إن عمارة العقل، كما تصورها كانط، تحمل في ذاتها إمكانات لامتناهية للتطور والتقدم، ومن ثم لا يمكن الحديث عن وجود حد تتوقف عنده تلك العمارة أو تكتمل معه؟

نشير، في هذا المقام، إلى أنه إذا كان كانط قد سعى إلى تأسيس بداية جديدة للتفلسف من جهة، وأقام معمارًا نسقيًا للعقل من جهة أخرى، كما سبقت الإشارة، فإن ذلك لا يعني أبدًا، في نظرنا، القول إن كانط جعل من فلسفته نقطة نهاية لخط تطور التاريخ، ووضع حدًا لكل تقدم ممكن، أو عمل على تحنيط تاريخ الفلسفة تمامًا. فلو كان هذا الأمر صحيحًا، لاعتُبر عمله النقدي مجرد تكرار وإعادة إنتاج للمذاهب الفلسفية السابقة على فلسفة النقد. إن الأمر بخلاف ذلك؛ «لأن مهمة النقد هي التجديد، ولذلك فهو لا يندرج ضمن الأنماط التاريخية لتكوين الأنساق المتصارعة. وعلى الرغم من أنها تأتي بعد هذه الأنساق، فإن النزعة النقدية تقدم نفسها باعتبارها ثورة في طريقة التفلسف، حيث يتمثل هدفها في قلب زمانية الأنساق الجدلية بكيفية نهائية (...)؛ إذ ينبغي قلب مسيرة التاريخ وفتحه على تطور استخدام العقل»[73].

ما يؤكد ارتباط العقل بالتقدم هو الانفتاح الدائم للنقد على المستقبل، حيث يقول كانط في نهاية **نقد العقل الخالص**: «الطريق النقدية هي الوحيدة التي لاتزال مفتوحة»[74].

(72) المصدر نفسه، ص 224.

(73) المصدر نفسه، ص 42.

(74) Kant, *Critique de la raison*, p. 571.

على ذلك يمكن القول، من خلال تاريخ الفلسفة النقدية، إنها في لحظة تأسيسها، استدمجت اللحظات السابقة باعتبارها تعبيرات من طرائق اشتغال العقل، كما وعت بضرورة انفتاحها على الحاضر والمستقبل في الآن نفسه. من هنا، تبقى أسئلتها مفتوحة من جهة، وتبقى إمكانية تطويرها وتوسيع مجال العقل النقدي متاحة، حيث «توجد عند كانط صيرورة للفلسفة تمنعه من التحجر، لكن أيضًا من بلوغ كمال نسقي (...)، ما يجعل تأويلات فكر كانط المختلفة ممكنة»[75].

يتبين لنا إذًا أن للفلسفة النقدية بعدين: نسقي وتاريخي، متلازمين فلا يمكن الحديث عن تلك الفلسفة باستحضار أحدهما من دون الآخر. وفي ضوء هذه النتيجة، يثار لدينا إشكال يرتبط بمجال الأنثروبولوجيا، أحد المجالات التي اهتم بها كانط، وينصب على تحديد مكانته داخل نسق هذا الفيلسوف، وفي ارتباط بتطوره الفكري. يمكن صوغ ذلك الإشكال كما ياتي: ما موقع الأنثروبولوجيا في فلسفة النقد؟ هل توجد خارج تفكيرها تمامًا، أم تمتلك، على غرار المباحث النظرية والأخلاقية، مكانة داخل نسق تلك الفلسفة؟ وإذا كانت الأنثروبولوجيا تمتلك تلك المكانة، فهل هي هامشية وثانوية، أم مركزية وأساسية؟

ثالثًا: موقع الأنثروبولوجيا في فلسفة كانط

يعتبر سؤال «ما الإنسان؟» مركزيًا في فلسفة كانط، وأفقًا محدِّدًا لسيرورة تفكيرها؛ إذ لا يمكن التفكير في الأسئلة الثلاثة المنظمة لتلك الفلسفة، كما أشار إليها صاحبها في **نقد العقل الخالص**[76]، إلا في ارتباط بالسؤال الأنثروبولوجي.

(75) Alexis Philonenko, *L'Œuvre de Kant: La Philosophie critique, Tome I: La Philosophie Pré-Critique et la critique de la raison pure*, À la recherche de la vérité, 3ème éd. (Paris: J. Vrin, 1983), p. 13.

(76) Kant, *Critique de la raison*, p. 543.

يتبين لنا هذا الارتباط من خلال تحديد كانط مجال الفلسفة بمعناها الكوني، مؤكدًا أنه يتكون من أربعة مباحث، يجيب كل واحد منها عن سؤال محدَّد:

- مبحث الميتافيزيقا الذي يعالج السؤال: «ماذا يمكنني أن أعرف؟»؛
- مبحث الأخلاق الذي يتناول السؤال: «ماذا عليَّ أن أفعل؟»؛
- مبحث الدين الذي يجيب عن السؤال: «ما المسموح لي بأن آمله؟»؛
- مبحث الأنثروبولوجيا الذي يدرس السؤال: «ما الإنسان؟»[77].

لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه، في هذا الصدد، هو أن كانط يُرجِع المباحث الثلاثة الأولى إلى الأنثروبولوجيا باعتبارها مبحثًا يعالج سؤالًا تصب فيه أسئلة المباحث الأخرى وتجد فيه تركيبها[78].

يمكن أن نرى، في هذا السياق، أن من المستحيل عزل السؤال «ما الإنسان؟» عن باقي الأسئلة الفلسفية الأخرى، مع ضرورة الأخذ في الحسبان أن كانط، حين يربط أسئلة الفلسفة بالسؤال الأنثروبولوجي، لا يقصد الفلسفة ههنا بمعناها المدرسي، إنما بمعناها الكوني، أي باعتبارها «علمًا بغايات العقل البشري الأخيرة»[79].

استنادًا إلى تمييز كانط بين معنيي الفلسفة (المدرسي والكوني)، ينبغي عدم اعتبار أسئلة الميتافيزيقا والأخلاق والدين مجرد أسئلة ترتبط بسؤال الأنثروبولوجيا بكيفية اعتباطية، أو بصورة خارجية، تبقى معها الهوة قائمة بين تلك الأسئلة. فعلى العكس من ذلك تعالج هذه الأخيرة سؤال «ما الإنسان؟»، لكن من وجهات نظر مختلفة[80].

---

(77) Kant, *Logique*, p. 25.

(78) المصدر نفسه، ص 25.

(79) المصدر نفسه، ص 24.

(80) Alexandra Makowiak, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique: «De la faculté d'imaginer», Kant*, Trad. nouv. et commentaire par Alexandra Makowiak, Philo-textes (Paris: Ellipses, 1999), p. 24.

يمكننا القول، في هذا الإطار، إن الربط بين أسئلة الفلسفة، المشار إليها أعلاه، يكشف، عند كانط، عن نوع من الصلة بين مسألتين أساسيتين: تتعلق الأولى بمسألة الإنسان، فيما ترتبط الثانية بمسألة وحدة الفلسفة. فسؤال «ما الإنسان؟» يظهر، بالنسبة إلى كانط، كسؤال يسمح بتجميع مجالات الفلسفة كلها، و«تبيين مبدأ هذا التجميع يفترض أن نأخذ في الحسبان الكيفية الخاصة التي يضع بها كانط مشكل وحدة الفلسفة أو الممر بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الحرية»[81].

هكذا، يتبين لنا أن تحقيق وحدة الفلسفة المنشودة من كانط، وإيجاد تناغم بين ما هو نظري وما هو عملي داخلها، يستلزمان القيام بتركيب محدَّد بين مجالي الطبيعة والحرية. وفي ارتباط بهذا العمل التركيبي، يمكن فهم خطاب كانط عن الإنسان؛ إذ إن الإجابة عن سؤال «ما الإنسان؟» يمكنها أن تقدم مبدأ وحدة الفلسفة.

نشير، في هذا الصدد، إلى أن تفكير كانط، قبل بلوغه مرحلة الحديث عن أنثروبولوجيا براغماتية قائمة بذاتها، مَرَّ بمرحلتين أساسيتين: تميزت الأولى بالقطع مع السيكولوجيا العقلية، والثانية بتجاوز السيكولوجيا الإمبريقية. عالج كانط قضايا السيكولوجيا العقلية، وانتقد مشروعها في «الجدل الترنسندنتالي»، فأكد أن «السيكولوجيا العقلية تنهار كلها باعتبارها علمًا يتجاوز قوى العقل البشري كلها»[82].

يمكن القول، في خصوص هذه النقطة، إن دعوة كانط إلى تجاوز مشروع السيكولوجيا العقلية، ارتبطت بتحطيم نقدي لأسسها. أدى ذلك إلى:

- اعتبار الذاتية فاعلية مرتبطة بالوظيفة؛
- إبعاد هذه الفاعلية عن مجال المعرفة؛
- وعي الذات بذاتها بكيفية غير مكتملة[83].

---

(81) Alain Renaut, *Kant aujourd'hui, Philosophie* (Paris: Aubier, 1997), p. 228.

(82) Kant, *Critique de la raison*, p. 309.

(83) Alain Renaut, «Présentation,» dans: Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, GF-Flammarion; 665 (Paris: Flammarion, 1993), pp. 27-28.

إضافة إلى ذلك، نرى أن كانط لم يكتف بتوجيه النقد للسيكولوجيا العقلية، كما لم يُقْصِ كل نوع من السيكولوجيا، وإنما وجّه الانتباه إلى ضرورة تغيير كيفية اعتبار اَلجانب السيكولوجي في الإنسان و«الانصراف نهائيًا عن السيكولوجيا العقلية وتساؤلاتها»(84).

يجدر التنبيه في هذا المقام إلى أن نقد كانط للسيكولوجيا العقلية فتح المجال أمام إمكان تأسيس سيكولوجيا ذات طبيعة إمبريقية، على أساس أن تُعتبَر الروح والمادة ظاهرتين لا جوهرين، عِلْمًا أن كانط لم يمنح، على الرغم من ذلك، صفة العلم للسيكولوجيا الإمبريقية، لأنها لا تستطيع تقديم معرفة صارمة عن الذات.

نسجل هنا أن كانط يؤكد استحالة وصول السيكولوجيا الإمبريقية إلى مرتبة العلم، والسبب هو في عدم قدرتها على «ترييض» (Mathématisation) الموضوع الذي تشتغل عليه، وبلوغ نتائج موضوعية عند دراسته. يقول: «ينبغي أن تبقى النظرية الإمبريقية عن النفس بعيدة من مستوى علم الطبيعة بحصر المعنى (...)، لأن الرياضيات غير قابلة للانطباق على ظواهر الحس الباطني وقوانينها»(85).

انطلاقًا من ذلك، يحصر كانط وظيفة السيكولوجيا الإمبريقية، إن كان هناك إمكانية لإقامتها، في تقديم «نظرية تاريخية عن الطبيعة تنصبّ على الحس الباطني، بطريقة نسقية قدر الإمكان، فتكون وصفًا طبيعيًا للنفس، لا علمًا للنفس، ولا حتى نظرية سيكولوجيا تجريبية»(86).

هكذا، يمكننا القول إن دراسة ظواهر الحس الباطني عند كانط لا يمكن أن تُنتج موضوعية علمية على غرار الموضوعية التي تنتجها علوم الطبيعة؛ لأن تلك الظواهر لا تسمح بتركيب ذي طابع موضوعي وتطبيق المقولات

---

(84) Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 217.

(85) Emmanuel Kant: *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Traduit par François De Gant, dans: *Œuvres philosophiques II: Des «Prolégomènes» aux écrits de 1791*, éd. publ. sous la dir. de Ferdinand Alquié; Avec la collab. d'Alexandre J. L. Delamarre [et al.], Bibliothèque de la Pléiade; 317 (Paris: Gallimard, 1985), p. 369.

(86) المصدر نفسه، ص 369.

(Catégories) عليها. بعبارة أخرى، «لا يمكن بلوغ ظواهر الحس الباطني سوى في مجرى تغيراتها»، أي بحسب تتالٍ متصل. وفي ظل هذه الشروط، كيف يكون إدراكها الموضوعي ممكنًا (...) ما دام بلوغ الموضوعية يفترض، بمقتضى استنباط المقولات الذاتي، ثلاثة تراكيب (...) حيث التركيب الأول منها لا يمكن، سلفًا، أن ينطبق على ظواهر الحس الباطني من دون تشويهها بكيفية خطرة؟»[87].

يتمثل رهان كانط هنا في إعادة توجيه الخطاب عن الإنسان وتحويله إلى بُعد النفس الخارجي وسلوكها الدال، وليس نحو بُعدها الباطني. يتحدَّد مشروع جديد من طريق هذه العملية، يتمثل في الأنثروبولوجيا البراغماتية بدلًا من السيكولوجيا العقلية والإمبريقية[88]، حيث يمكن دراسة الإنسان من جهة حسّه الخارجي لا من جهة حسّه الباطني، بمعنى دراسة «سلوك الإنسان في المجتمع والتاريخ، وتصرفاته (...)، باعتبار أنها ستكون موضوع أنثروبولوجيا قادرة على الارتقاء، بكيفية مشروعة (...)، إلى مرتبة علم الإنسان»[89].

تتميز الأنثروبولوجيا البراغماتية عند كانط من الفيزيولوجيا على غرار تميزها من السيكولوجيا، لأنها لا تهدف إلى معرفة «ما تفعله الطبيعة بالإنسان (...)، وإنما إلى استكشاف ما يفعله الإنسان أو يستطيع فعله، وما يجب عليه أن يفعله بنفسه، وذلك باعتباره كائنًا يتصرف بحرية»[90].

---

(87) Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 220.

المقصود هنا هي التراكيب الثلاثة: تركيب الإدراك في الحدس؛ تركيب إعادة الإنتاج في الخيال؛ تركيب إعادة المعرفة في المفهوم. انظر:

Kant, *Critique de la raison*, pp. 111-115.

(88) Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 221.

(89) Renaut, «Présentation,» p. 33.

نسجل، في هذا الصدد، أن كتاب الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية ينقسم قسمين: **الأول** ينصب على كيفية معرفة الإنسان الداخلي وكذا الإنسان الخارجي؛ والثاني يدرس كيفية معرفة الإنسان الداخلي انطلاقًا من الإنسان الخارجي. انظر:

Kant, *Anthropologie du point de vue*, pp. 51-325.

(90) المصدر نفسه، ص 41.

نشير، في هذا الصدد، إلى أن كانط لم ينتقل إلى مشروع الأنثروبولوجيا البراغماتية فجأة، إنما عرف تفكيره تطورًا محدَّدًا، وقطع مسارًا معيّنًا[91]. ففي تصدير **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** الصادر في عام 1785 - أي بعد ظهور **نقد العقل الخالص**، وقبل سنة واحدة فقط من نشر **المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة** - يتحدث كانط عن إمكانية منحى جزء إمبريقي للإتيقا يسميه «أنثروبولوجيا عملية»، فيقول: «للفيزياء قسمها الإمبريقي، ولها قسم عقلي أيضًا، والإتيقا بدورها تتوافر على جزأين، فإذا أمكن تسمية الجزء الإمبريقي بالأنثروبولوجيا العملية، فإن الجزء العقلي يمكن أن يسمى الأخلاق»[92].

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن نص الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية لا يُعتبر نصًا ثانويًا في الفلسفة النقدية، إنما فضاء تجد فيه الفلسفة الترنسندنتالية صوغها الكوني، لكن من دون اعتباره مجرد تعبير تبسيطي إمبريقي لها. فعلى الرغم من الصدى الذي يمكن أن يشعر به قارئ كتب النقد في ذلك النص، فإن هذا الأخير «ليس مجرد تكرار، على المستوى الإمبريقي، لما سبق للنصوص النقدية أن أعلنت عنه في مصطلحات مجردة من كل إحالة على التجربة الواقعية»[93].

---

(91) نسجل في هذا المقام أن اهتمام كانط بالأنثروبولوجيا ارتبط بمراحل سابقة على كتاب الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية. ففي تصديره لهذا الكتاب، يؤكد أنه قدم، خلال ثلاثين عامًا، دروسًا عن الأنثروبولوجيا، ما يبين لنا أن ذلك الاهتمام غير مرتبط بمرحلة شيخوخة هذا الفيلسوف فحسب. انظر:

Kant, *Anthropologie du point de vue*, p. 45.

ما يؤكد لنا هذه الفكرة، هو ما يذكره كانط في رسالته إلى كارل فريدريش شتاودلين، حيث يقول: «إن غاية التصميم الذي سبق أن وضعته، منذ زمن طويل، للعمل الذي أريد القيام به في ميدان الفلسفة الخالصة، هي الإجابة عن الأسئلة الثلاثة الآتية: 1 - ماذا يمكنني أن أعرف؟ (الميتافيزيقا). 2 - ماذا عليّ أن أفعل؟ (الأخلاق). 3 - ماذا يمكنني أن آمل؟ (الدين). ويلي هذه الأسئلة سؤال رابع: ما الإنسان؟ (الأنثروبولوجيا؛ وقد قدمت درسًا حول هذا السؤال خلال أكثر من عشرين عامًا)». انظر:

«Lettre de Kant à Karl Friedrich Stäudlin du 4 mai 1793,» dans: Immanuel Kant, *Correspondance*, Trad. de l'allemand par Marie-Christine Challiol [et al.], Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1991), p. 575.

(92) Kant, *Métaphysique*, p. 52.

(93) Makowiak, p. 24.

كما نلحظ أن الأهمية التي يتوافر عليها نص **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية**، في مجموع كتابات كانط، تتجلى أكثر في أنه يحتوي على معرفة بالإنسان، ويسمح بالكشف عن إمكانية المرور من الطبيعة إلى الحرية، وعلاقة ذلك بتقدم النوع البشري وثقافته في التاريخ. ذلك باعتبار التاريخ الميدان الذي تأخذ فيه المقاربة البراغماتية معانيها ودلالاتها كلها، بكيفية ملموسة[94].

في القسم الأول من **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية**، يولي كانط كل ما يحرم الإنسان من القدرة على التحرر وانتزاع ذاته من الطبيعة، مثل الأمراض العقلية والنفسية والانفعالات والأهواء، أهمية كبرى. في القسم الثاني، ينصب اهتمام كانط على تحديد خصائص النوع الإنساني ونزوعه إلى التثقيف والتخليق والتربية وتجاوز العوائق التي تحول دون استحقاقه صفة الإنسانية[95].

الجدير بالذكر هنا أن ما توصل إليه كانط في **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية**، في شأن الانتقال من الطبيعة إلى الحرية وتقدم النوع البشري، ينبغي أن يُفْهَم في إطار تناوله له في نصوص أخرى مثل كتاباته عن التاريخ. ففيها يحدِّد كانط التاريخ باعتباره «تقدمًا للثقافة»، حيث يتمكن فيه الإنسان من الارتقاء إلى مستوى الحرية من طريق تحديد غايات حرة لذاته انطلاقًا من ذاته.

سعى كانط، في هذا الإطار، إلى تصحيح أفكار معاصريه عن التقدم في التاريخ، حيث أبعد التأويلات الترهيبية (Terroriste) والأبديرية (Abdéritiste) وذات النزعة السعيدة (Eudémoniste)[96]، من خلال الكشف عن الجوانب الدوغمائية، وكذلك مجموع المفارقات، فضلًا عن نقاط الضعف التي تسكنها، وذلك كما يأتي:

- **التصور الترهيبي**: يعود أصل هذا التصور إلى المسيحية وأفكارها حول القيامة واليوم الآخر. كان المسيحيون في الإمبراطورية الرومانية ينتظرون

---

(94) Renaut, «Présentation,» pp. 8-9.

(95) Kant, *Anthropologie du point de vue*, pp. 51-325

(96) Emmanuel Kant: «Le Conflit des facultés,» dans: *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*, Introd. et trad. par Stéphane Piobetta; Avec un avertissement de Jean Nabert, Bibliothèque Philosophique (Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1947), p. 165.

هذا اليوم، «فكلما سال الدم انهمرت الدموع، وظن المسيحيون أن الإنسانية تعيش ساعاتها الأخيرة»[97]. يجد هذا التصور، كذلك، جذوره - في العصر الحديث - عند روسو في كتابه **خطاب حول العلوم والفنون** الذي يرى فيه أن التاريخ قائم على الصراعات والحروب، الأمر الذي يجعله يتجه نحو الأسوأ لا نحو الأفضل[98]. ويعلق كانط على هذا التصور بقوله: «إن الوقوع من جديد في الأسوأ لا يمكن أن يستمر دومًا بالنسبة إلى النوع البشري؛ لأن نزوله إلى درجة معينة يمكن أن يؤدي إلى نفي ذاته بذاته»[99].

- **التصور السعيد**: يمكن القول إن هذا التصور يرتبط بفلسفة لايبنتز التفاؤلية في الأساس، وذلك يظهر من خلال دفاعه عن أفضل العوالم الممكنة، وعن فكرة التوازن بين الخير والشر. يعتبر كانط أن هذا التصور لا يمكن الدفاع عنه؛ لأنه يدحض نفسه بنفسه من خلال اصطدام فكرة التوازن بين كميتي الخير والشر من جهة، وحرية الذات من جهة أخرى. يقول في هذا الصدد: «تظهر النزعة السعيدة، بأمانيها الخيالية، غير قابلة لأن تُسنَد، ويبدو أنها تترك القليل من الأمل لمصلحة تاريخ تنبؤي للإنسانية، من وجهة نظر تقدمٍ متواصلٍ على طريق الخير»[100].

- **التصور الأبديري**: ترتبط تسمية هذا التصور بمدينة أبدير (Abdère) التي تميزت في التاريخ بالجنون والبلادة والحرب ...إلخ. يعتبر أصحاب هذا التصور أن التاريخ يعرف حالة ركود، ويخضع لقانون القصور الذاتي، حيث يمكن اعتبار حركيته «نشاطًا غير مُجْدٍ (...) ومجرد لعبة عرائس»[101]. تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن كانط لا يتجاوز هذا التصور حقًا إلا من خلال مفهوم «العناية الإلهية»[102].

---

(97) Alexis Philonenko, *La Théorie kantienne de l'histoire*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1986), p. 62.

(98) المصدر نفسه، ص 63.

(99) Kant, «Le Conflit,» p. 166.

(100) المصدر نفسه، ص 166-167.

(101) المصدر نفسه، ص 167.

(102) Philonenko, *La Théorie kantienne*, p. 52.

بناءً عليه، نستخلص أن هذه التصورات جميعها تشترك في نقطة أساس هي اعتقادها إمكانية استنتاج تنبؤات عن المستقبل، انطلاقًا من التفكير في الماضي. جعل هذا الأمر كانط يثير إمكانية دحض هذه التصورات في العمق، وإبراز أن هذه النقطة المشتركة هي مكمن ضعفها. وتتجلى هذه الإمكانية في احتمال ظهور تجربة جديدة لا علاقة لها بما سلف. لذا، يرى كانط أن مشكلة هذه التصورات مرتبطة في الأساس بالزاوية التي اختارتها للنظر إلى التاريخ[103].

لحل مشكلة التصورات السائدة عن التاريخ القائمة على التنبؤ، يؤكد كانط أنّ من الضروري تغيير زاوية النظر عند التمعن في التاريخ، على غرار ما قام به كوبرنيك (Copernic) في مجال الفلك. لكن تغيير زاوية النظر في مجال التاريخ يثير مشكلًا عويصًا يتمثل في عدم القدرة على التنبؤ بأفعال الإنسان الحرة؛ لأن هذا التنبؤ ممكن فحسب من «وجهة نظر العناية الإلهية التي تتموضع خارج كل حكمة إنسانية، وتمتد كذلك إلى الأفعال البشرية الحرة التي بإمكان الإنسان أن يراها (Voir)، لكن من دون أن يتنبأ بها (Prévoir) بكيفية يقينية»[104].

بهذه النتيجة، نقف عند المفارقة الآتية: كيف يمكن فهم تاريخ البشر كله بكيفية كلية، عِلْمًا أن أفعال هؤلاء حرة ومفتوحة على جميع الاحتمالات والإمكانات التي لا يمكن التنبؤ بها بدقة، وبالنظر إلى عدم توافر وجهة نظر كلية شمولية عند الإنسان بوصفه كائنًا متناهيًا؟

نسجل هنا أن هذه المفارقة تجعل فهم التاريخ عند كانط إشكاليًا بامتياز. ولتجاوز ذلك، نجده استند إلى ثلاثة مبادئ أساس مستلهَمة من فلسفة الأنوار: وحدة النوع البشري وقدرة الإنسانية على التقدم وقدرة العقل على تطوير الاستعدادات الطبيعية عند الإنسان.

1 - وحدة الإنسانية

نشير، في هذا الإطار، إلى أن كانط يرفض كل تصور يختزل خصوصية

(103) Kant, *Le Conflit des facultés*, p. 168.

(104) المصدر نفسه، ص 168-169.

النوع البشري في نظام الطبيعة إذ يوجه نقدًا لتصور هردر الذي يدافع عن وجود اتصال بين الأنواع التي تتطور جميعها بفضل قوة تكوينية طبيعية واحدة[105].

في مقابل تصور هردر، يربط كانط فكرة الاستعدادات الفطرية المشتركة بين أفراد نوع واحد بفكرة «الوسط» الذي يؤثر في تطورها. كما يعتبر كانط التاريخ مجالًا للتعلم، حيث يكتسب الإنسان، من خلاله، مهارات جديدة تجعله دائم التكيف مع وسطه[106].

على غرار تصور بوفون، يؤكد كانط وحدة الإنسانية في الأصل، وتنوعها بفعل تأثير البيئة والوسط. لكنه يذهب أبعد من هذا التصور؛ لأن فكرة الوحدة البيولوجية، الخاصة بالجماعات البشرية، تستبعد في نظره كل قول بوجود «ما هو دون الإنسانية؛ إذ إن كل إنسان جدير بالاحترام»[107]. وبهذا كله يتجاوز كانط النزعات العرقية أو العنصرية كلها.

2 – مفهوم التقدم

ينطلق كانط من روح الأنوار في نظرته إلى التقدم في التاريخ، رافضًا كل تصور بيولوجي ذي نزعة طبيعية لتطور الإنسانية يمكن أن يغيّب مفهوم الحرية عن التاريخ، أو يخلط بين هذا المفهوم والطبيعة، على الرغم من تدخلها في جعل الحرية تتحقق داخل التاريخ. فالطبيعة تضطلع بدور أساس في التقدم، ويتمثل في جعل الإنسان لا يقتصر على استعداداته الطبيعية، وإنما يبذل جهدًا عقليًا ذاتيًا لتحقيق تطوره. يقول كانط: «أرادت الطبيعة أن يستخلص الإنسان تمامًا من ذاته كل ما يتجاوز التنظيم الميكانيكي لوجوده الحيواني، وألّا يشارك في أي هناء أو اكتمال سوى في ذلك الذي يخلقه بنفسه، باستقلال عن الغريزة بواسطة عقله الخاص»[108].

(105) Philippe Raynaud, «Introduction,» dans: Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Traduction de Stéphane Piobetta; Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud, GF; 522 (Paris: Flammarion, 1990), p. 13.

(106) المصدر نفسه، ص 13.

(107) المصدر نفسه، ص 15.

(108) Emmanuel Kant: *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 3ème *proposition, dans: La philosophie de l'histoire*, p. 29.

يتبين لنا، من خلال هذه القضية، حضور مفهوم التناهي في تصور كانط للتاريخ، إضافة إلى خاصية القابلية للاكتمال التي لا تعني شيئًا آخر سوى قدرة الإنسان على التعلم، وكل ذلك في خدمة مقاصد الطبيعة وتحقيق غاياتها.

3 - العقل الإنساني وغايات الطبيعة

يتحدث كانط، في خصوص هذه المسألة، عن وجود غاية خفية لا يعرفها البشر قبليًا، وهي تستهدف دفعهم إلى تحقيقها من خلال الاجتماع. وفي هذا السياق، يؤكد كانط أن المجتمع مجال يتميز بخاصية تجمع بين سمتين متضاربتين: الاجتماع واللااجتماع في الآن نفسه. بمعنى أن ثمة ميلًا إلى الاندماج في المجتمع من جهة، وميلًا إلى الانعزال عنه من جهة أخرى. وهذا ما يطلق عليه كانط اسم «القابلية اللااجتماعية للاجتماع» (L'insociable sociabilité)، حيث يقول: «إن الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة من أجل توجيه تطور استعداداتها كلها هو تضادها داخل المجتمع. لكن هذا التضاد هو، مع ذلك، علةُ ترتيب منظَّم لهذا المجتمع. أقصد هنا بالتضاد القابلية للاجتماع اللااجتماعية للبشر»[109].

نشير، في هذا المقام، إلى أن مقصد الطبيعة الأساس يظهر، بكيفية أكثر وضوحًا، من خلال دفع الطبيعة الإنسان إلى تحقيق مبدأ الاجتماع، وجعله يؤسس مجتمعًا مدنيًا قائمًا على الحق، وتتجلى فيه حرية الإنسان فعلًا، ويتصرف الإنسان فيه وفق العقل حقًا. يقول كانط: «إن المشكلة الأساس للنوع الإنساني الذي ترغمه الطبيعة على حلها، هي تحقيق مجتمع مدني يدير الحق بكيفية كونية؛ لأنه لا يمكن الطبيعة أن تحقق مقصدها الأسمى، أي التفتق الكامل لكل استعداداتها في إطار الإنسانية، إلا داخل المجتمع. وبدقة أكبر، في المجتمع الذي نجد فيه أقصى حد من الحرية»[110].

غير أن كانط يشير إلى مشكلة أساس تتعلق بكيفية تنظيم هذا المجتمع المدني، وطريقة اختيار من يمكن له أن يسيِّره بكيفية عادلة، معتبرًا «هذه

---

(109) المصدر نفسه، القضية 4، ص 31.

(110) المصدر نفسه، القضية 5، ص 33.

المشكلة هي الأصعب، كما أنها هي التي ستُحَل في النهاية من النوع البشري. فالصعوبة التي تظهر بمجرد ما نتصور الفكرة البسيطة لهذه المهمة، هي كالآتي: الإنسان حيوان بحاجة إلى سيد، من حيث عيشه بين أفراد نوعه الآخرين (...)، لكن أين سيوجد هذا السيد؟ ليس في أي مكان سوى في النوع الإنساني. والحال أن هذا السيد، بدوره، هو حيوان بحاجة إلى سيد»[111].

يرى كانط، في ضوء ذلك، أن تحقيق مقصد الطبيعة النهائي لا يقتصر على مجتمع واحد بعينه، وإنما على النوع البشري ككل، وذلك يظهر من خلال حديثه عن ضرورة إقامة «دستور مدني» يشمل جميع الدول؛ إذ إن «مشكل إقامة دستور مدني كامل مرتبط بمشكل إقامة علاقة منظمة بين الدول، ولا يمكن أن يُحَل باستقلال عن هذا الأخير (...). لذا، يجب أن تتوقع كل دولة، من الدول الأخرى، تَحَمُّلَ الشرور نفسها التي كانت تثقل كاهل البشر وترغمهم على الدخول في دولة مدنية تسيِّرها القوانين»[112].

نلحظ إذًا أن كانط يكشف عن الخطة الخفية للطبيعة في تاريخ البشر الذين تدفعهم، أفرادًا ومجتمعات، إلى تحقيق تلك الخطة من دون وعي منهم، وهي خطة تستهدف التوحيد السياسي الكلي للنوع البشري، من خلال «إنتاج دستور سياسي كامل سواء على المستوى الداخلي أم المستوى الخارجي (...)، حيث تتمكن الطبيعة من تطوير الاستعدادات كلها التي وضعتها في الإنسانية»[113].

انطلاقًا مما سبق، يتبين لنا أن تصور كانط للتاريخ لا يقوم على ادعائه القدرة على التنبؤ بالمستقبل، وإنما على الأمل في فهم معناه من وجهة نظر العقل وغاياته فحسب[114]. كما أنه تصور يحمل طابعًا غائيًا، ويتسم ببعد أخلاقي - سياسي، حيث يقول كولنجوود في هذا الصدد: «إن نظرية كانط في التاريخ تطبيق لنظريته في الأخلاق»[115].

---

(111) المصدر نفسه، القضية 6، ص 34.

(112) المصدر نفسه، القضية 7، ص 35-36.

(113) المصدر نفسه، القضية 8، ص 40.

(114) Raynaud, pp. 7-8.

(115) ر. ج. كولنجوود، فكرة التاريخ، ترجمه محمد بكير خليل؛ راجعه محمد عبد الواحد خلاف (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961)، ص 190.

إضافة إلى ذلك، نشير إلى أن كاسيرر يعتبر أن الأساس الذي تقوم عليه فلسفة التاريخ الكانطية ذو طبيعة إتيقية. فهي فلسفة تُبنى على الإتيقا؛ لأن التاريخ عند كانط مؤسَّس على مفهوم الحرية ومهمة تحقيقها الإتيقية. وهذا ما يفرض عدم اعتبار «الفلسفة الكانطية عن التاريخ قسمًا مستقلًا غير تابع لنسقه النقدي؛ وإنما يجب أن تُفهَم وتُؤوَّل باعتبارها مجرد نتيجة طبيعية لتفكيره الإتيقي»[116]، إذ لا يسمح العمل الذي قام به كانط في هذا المجال بتمييز جذري وفصل حاسم بين المشكلات التي تهتم بها فلسفة التاريخ والمشكلات التي تعالجها الأخلاق[117] والسياسة.

يمكن القول، في الإطار نفسه، أن كانط يعتبر أن فهم التاريخ في معناه الفلسفي السياسي والكوسموسياسي يتطلب الإجابة عن سؤال القصد الأخير للتاريخ، وليس العمل على تتبع حوادثه الجزئية ومجراها المتغير. والعثور على هذه الإجابة يقتضي، أولًا وقبل كل شيء، وضع «المبادئ العامة» لما هو أخلاقي. فانطلاقًا من المسلمات العامة لفلسفة كانط الأخلاقية، يمكن التوصل إلى تحديد مبادئ فلسفة التاريخ والثقافة، باعتبار أنّ حل مشكلة غاية تاريخ البشرية موجود في الأخلاق، ولا يتطلب العثور عليه «تتبع مجرى التاريخ البشري، ولا تقديم جرد مفصل بكل الأشكال المتغيرة للحضارة الإنسانية»[118].

هكذا، يتبين لنا الترابط القائم بين التاريخ والأخلاق، لأنهما - على حد قول كاسيرر في معرض تحليله تصور كانط عن التاريخ - «يتمحوران حول النقطة نفسها. إنهما تجليان وتأويلان مختلفان للموضوع الكوني نفسه، أي موضوع حرية العقل باعتباره الغاية الحقيقية والأخيرة للتاريخ الإنساني»[119]. على هذا الأساس، يؤكد كاسيرر أن مشكلات فلسفة التاريخ وفلسفة الثقافة،

---

(116) Ernst Cassirer, *L'Idée de l'histoire: Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Présentation, Traduction et notes par Fabien Capeillères; Traduction avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1988), p. 140.

(117) المصدر نفسه، ص 17.

(118) المصدر نفسه، ص 18.

(119) المصدر نفسه، ص 18.

من المنظور الكانطي، تؤسس على فكرة الحرية وتجد جذورها فيها؛ إذ تعمل على تقديم الإجابة عن السؤال الآتي: كيف يمكن تحقيق استقلالية العقل الإنساني؟

تؤكد الإجابة الكانطية عن هذا السؤال أن السبيل إلى تحقيق مطلب استقلالية العقل يشترط «الحرية باعتبارها بداية الحضارة الإنسانية وغايتها»[120].

ارتباطًا بذلك، يشير كاسيرر إلى أن كانط لم يستخدم الطريقة نفسها عندما اشتغل على مشكلات الطبيعة والتاريخ[121]. ويعود سبب ذلك إلى اختلاف الموضوعين، فإذا كان موضوع المعرفة ينتمي إلى نظام إمبريقي خاضع لقوانين كلية وضرورية[122]، فإن موضوع التاريخ هو الإنسان المتميز بحرية إرادته. وبعبارة أدق، «إن الطبيعة هي نطاق الضرورة، والتاريخ هو نطاق الحرية. ولا يمكن وصف هذا النطاق بمصطلحات السببية الإمبريقية البسيطة (...)؛ إذ إنه غير تابع للتسلسل المنطقي لحوادث وقوى فيزيائية ببساطة، وإنما مرتبط بالنشاطات البشرية، وبإرادة الإنسان الحرة»[123].

نلحظ هنا أن كاسيرر ينبّه إلى طبيعة الصعوبة التي تنشأ عن هذه الثنائية: الطبيعة/التاريخ، الضرورة/الحرية؛ متسائلًا في هذا الصدد: «هل نستطيع الحديث عن قوانين خاصة بالتاريخ بالمعنى نفسه الذي نتحدث فيه عن قوانين الطبيعة؟ وهل نستطيع التنبؤ والقيام بالتحديد المسبق للنظام والخطة العامة

(120) المصدر نفسه، ص 18.

(121) يقول كاسيرر في هذا الصدد: «حينما كان كانط يشتغل على مشكل التاريخ والمعرفة التاريخية، لم يكن بإمكانه أن يتصرف بالطريقة نفسها، وأن يستخدم المنهج ذاته الذي كان يستعمله خلال بحثه النقدي في مفهوم الطبيعة». انظر: المصدر نفسه، ص 133.

(122) يؤكد كانط، بهذا الصدد، أن «الطبيعة هي وجود الأشياء باعتباره محدّدًا تبعًا لقوانين كونية». انظر:

Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Traduit par Jacques Rivelaygue, dans: *Œuvres philosophiques II: Des «Prolégomènes» aux écrits de 1791*, éd. publ. sous la dir. de Ferdinand Alquié; Avec la collab. d'Alexandre J. L. Delamarre [et al.], Bibliothèque de la Pléiade; 317 (Paris: Gallimard, 1985), § 14, p. 65.

(123) Cassirer, p. 134.

للوقائع التاريخية؟ أليس مثل هذا التحديد هو المقابل الدقيق لفكرتنا عن الحرية؟»[124].

للإجابة عن هذه الإشكالية، يرى كاسيرر أن كانط درس الأحكام الغائية وحلّلها باعتبار ذلك شرطًا ضروريًا لمعالجة مشكلات التاريخ بكيفية نقدية[125]، علْمًا أن كانط تعرض لمشكلة الغائية في كثير من كتاباته ومن بينها: **نقد العقل الخالص** ونقد **ملكة الحكم**، حيث أكد أهمية الغاية، قائلًا: «إن منتوجًا منظَّمًا للطبيعة منتوجٌ يكون فيه كل شيء غاية ووسيلة بكيفية متبادلة. فما من شيء يكون فيه اعتباطيًا أو من دون غاية، أو يُعزَى لآلية طبيعية عمياء»[126].

لكن يجدر بنا التنبيه إلى أن كانط انتقد الاستعمال الترنسندنتالي لمفهوم القصد والغاية[127]، حيث يشير كاسيرر، في هذا الصدد، إلى أن كانط اعتبر أن الأحكام الغائية «لا تُعبِّر سوى عن الصورة الضرورية (...) لملكتنا في الحكم. فالقصد والغاية مفهومان لا يصفان طبيعة الأشياء، وإنما طريقتنا في تصور الأشياء. إنهما لا يحددان الماهية الميتافيزيقية للأشياء، لكنهما يُنظمان مجرى عقلنا الخاص في تفكيره في الطبيعة. لذلك، تُعتبَر أحكامنا الغائية كلها أحكامًا تأملية»[128].

وهكذا، ينبغي، في نظر كانط، فهم الأحكام الغائية بمعنى نسبي لا بمعنى مطلق؛ لأنها لا تُعبِّر عن واقع الأشياء في ذاتها، ويجب استعمال الغاية باعتبارها مفهومًا تأمليًا منظِّمًا (Régulateur)، لا مفهومًا معرفيًا محدِّدًا (Déterminant)، حيث يقول: «كل الأحكام الخاصة بغائية الطبيعة، سواء أكانت استطيقية أم غائية، تخضع لمبادئ قبْلية، ومبادئ تنتمي، خصوصًا وحصريًا، إلى ملكة الحكم بكيفية أكثر دقة، ما دامت مجرد أحكام تأملية، وليست أحكامًا محدِّدة (...).

---

(124) المصدر نفسه، ص 134.

(125) المصدر نفسه، ص 134.

(126) Kant, *Critique de la faculté*, p. 340.

(127) Kant, *Critique de la raison*, p. 443.

(128) Cassirer, p. 136.

ومن ثم، فإن غائية الطبيعة مفهوم جزئي قبْلي، يعود أصله إلى ملكة الحكم التأملية وحدها»[129].

نشير، في هذا الإطار، إلى أن كانط، بعد تحليله طبيعة مفهوم الغاية والأحكام الغائية، يعتبر أن استخدام هذا المفهوم، في مجالي الميتافيزيقا والفيزياء، ليس سوى استخدام مجازي غير حقيقي[130]، كما يؤكد أن الغائية لا تأخذ معناها الحقيقي سوى في مجال الإتيقا. ولإيجاد ذلك المعنى، يشترط كانط ضرورة اعتماد المنظور الإتيقي وأخذ مفهوم الحرية في الحسبان؛ لأن «من طريق الحرية وحدها، لا بواسطة الطبيعة، نتمكن من الولوج إلى مملكة الغايات، إذ نستطيع أن ننسب إلى الإنسان وحده، باعتباره كائنًا حرًا، غاية وقيمة مطلقتين. وهذا هو المعنى الأساس للأمر المطلق»[131].

إذا كان كانط يستند إلى مفاهيم أساسية من بينها القصد والغاية والحرية ...إلخ، في تصوره لفلسفته عن التاريخ، فإن هذه الفلسفة تنطوي على استلزام يتمثل في ضرورة استحضار إشكالية تكوين البشر وتربيتهم وإعدادهم من أجل تمكينهم من تحقيق الغايات الإتيقية والسياسية. من هنا، يبرز تكامل فلسفة التاريخ وفلسفة التربية وترابط إشكالاتهما وآفاقهما، حيث «يتداخل سؤال الإنسان مع سؤال الثقافة والحضارة البشريتين في التربية وتكوين المجتمعات المدنية، ولا يمكن العثور على توافق بين المقصد الأعلى للإنسان وواقع كينونته التاريخية (...) سوى من وجهة نظر الثقافة والحضارة (...)، حيث ينبغي على تمثلٍ موحَّدٍ للثقافة، باعتبارها الغاية الأخيرة للطبيعة في الإنسان، أن يتجاوز،

(129) Kant, *Critique de la faculté*, pp. 73-107.

(130) Cassirer, p. 137.

(131) المصدر نفسه، ص 138. لتوضيح هذه الفكرة، نشير إلى مقولة كانط الآتية: «إن الكائن الإنساني، وكل كائن عاقل بصفة عامة، موجود باعتباره غاية في ذاته، لا مجرد وسيلة يمكن أن تستخدمها هذه الإرادة أو تلك على هواها، وإنما يجب دائمًا أن يعتبر غاية في الآن عينه، وذلك في كل أفعاله (...). ومن ثم، إذا كان لا بد من وجود مبدأ عملي سامٍ (...)، فإن هذا المبدأ ينبغي أن يكون (...) قانونًا عمليًا كونيًا». انظر:

Kant, *Métaphysique*, pp. 107-108.

في البيداغوجيا والسياسة، براغماتيةَ الآباء والأمراء، وأن يمنح فن قيادة البشر مقياسه الوحيد المشروع»[132].

ما يؤكد هذه الفكرة هو أن ارتباط فلسفة التاريخ بفلسفة التربية يتجلى بوضوح أكبر من خلال العلاقة التي يقيمها كانط بين حاجة الإنسان إلى سيد وحاجته إلى مربٍّ. فمن خلال اعتبار التربية فنًا ناتجًا من مسار طويل من تطور البشرية، يمكن ربطها بفلسفة التاريخ؛ لأن مشكلات التاريخ والتربية مترابطة في ما بينها، وحلها يستوجب أخذ هذا الترابط في الاعتبار؛ إذ إن «المشكل الأساس في التاريخ، الذي يتمثل في كيفية اكتشاف وتحقيق ترابط سياسي مؤَسَّس على الحرية فحسب (...)، هو مشكل لا ينفصل عن مشكل التربية الذي يكمن في طريقة تكوين الإنسان»[133].

دفع ترابط تينك الحاجتين، أي الحاجة إلى سيد والحاجة إلى مربٍّ، كانط إلى إيلاء التربية أهمية كبرى من حيث دورها في تشكيل حياة الإنسان. فهي ضرورة تلازمه، لأن «الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي ينبغي أن يُربَّى»[134]. كما يعتبر كانط التربية عمليةً مساهمةً في إضفاء طابع الإنسانية على الإنسان، حيث «لا يمكن أن يصير الإنسان إنسانًا سوى بواسطة التربية. ذاك أنه ليس سوى ما تفعله التربية به»[135].

بخلاف الحيوان الذي تتحكم به الغريزة ولا يتصرف إلا وفقها، ولا يحتاج إلى التربية، يَلزَم الإنسان الخضوع للتربية، حيث «ينبغي أن يستخدم عقله الخاص، لأنه لا يمتلك أي غريزة، وينبغي أن يضع لنفسه بنفسه تخطيطًا لسلوكه. والحال أنه غير قادر على القيام بذلك مباشرة، وإنما يأتي إلى العالَم (...) في الحالة الخام، وينبغي أن يقوم آخرون بذلك من أجله»[136].

---

(132) Castillo, p. 74.

(133) Philonenko, «Introduction,» dans: Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Trad., introd. et notes par Alexis Philonenko, 6ème éd., L'Enfant 6 (Paris: J. Vrin, 1989), p. 29.

(134) Kant, *Réflexions*, p. 69.

(135) المصدر نفسه، ص 73.

(136) المصدر نفسه، ص 70.

ما يؤكد أهمية التربية عند كانط هو مدى حضورها في مجالات اهتمامه الفكرية؛ إذ يجدر بنا التنبيه، في هذا السياق، إلى أن التربية لا تبدو مجالًا هامشيًا في نسق كانط، وإنما تحضر أفكاره عن البيداغوجيا في عدد من أعماله الفلسفية، فنجدها في **نقد العقل الخالص** و**نقد العقل العملي** و**نقد ملكة الحكم**، وفي نصوصه الخاصة بفلسفة التاريخ والفلسفة السياسية. لكننا نلحظ أن كانط، في إطار إشارته إلى أهمية التربية، لم يتوانَ عن تأكيد صعوبتها، معتبرًا أنها، إضافة إلى السياسة، «أكبر وأصعب مشكل يمكن أن يواجهه الإنسان (...). فهناك اكتشافان بشريان يمكن اعتبارهما الأكثر صعوبة، هما فن حكم البشر وفن تربيتهم»[137].

بعد تأكيده أهمية التربية وصعوبتها، يرى كانط أنها ترتبط بالتجربة[138]، وليست مجالًا قائمًا على التجريد، ولا علمًا قائمًا بذاته. فالتربية، في نظره، «فن»[139] يتطلب تطويره تضافر جهود عدد من الأجيال في مسار تطور النوع الإنساني، عِلْمًا أنه «ينبغي عدم تربية الأطفال تبعًا لحالة النوع البشري الراهنة فحسب، وإنما تبعًا لحالته المستقبلية الممكنة والفضلى، أي طبقًا لفكرة الإنسانية ومقصدها الكلي»[140].

نشير، في هذا الإطار، إلى أن ما يبرر نظرة كانط هاته إلى التربية هو الحرية التي تميز الإنسان ولا تسمح بدراسته مثلما تُدرَس الأشياء بكيفية علمية؛ فاعتبار التربية علمًا يؤدي إلى نزع الحرية عنه، أو إلى السقوط في ادعاء إمكانية امتلاك المعرفة المطلقة. لذا، من الضروري اعتبار التربية فنًّا مرتبطًا بالتجربة الإنسانية[141].

على هذا الأساس، يتبين لنا أن الحرية تُمثِّل المبدأ الذي ينظم هذا التصور

---

(137) Kant, *Réflexions*, pp. 77-78.

(138) المصدر نفسه، ص 85.

(139) المصدر نفسه، ص 77.

(140) المصدر نفسه، ص 79-80.

(141) Philonenko, «Introduction,» pp. 25-26.

الكانطي للعملية التربوية ويوجهها، وذلك باعتبارها مرتبطة بتجارب الإنسانية والمستقبل، لذا لا تعتبر الحرية مجرد واقعة، وإنما مثالًا يجب السعي إلى تحقيقه. فعلى الإنسان ألا يكتفي بكونه حرًا فحسب، بل «يجب أن يصير حرًا كذلك، بمعنى أن يتملك حريته ويتحكم بها (...) بدلًا من أن تتحكم هي به. ومن اللازم أن يتجاوز الحرية الفوضوية كي يرتقي إلى الحرية العاقلة، أي يجب ألا تكون الحرية هوى أو قَدَرًا، وإنما ينبغي أن تصير تعبيرًا عن الإنسانية»(142).

إذا كانت الحرية هي المبدأ الذي تقوم عليه التربية، ويَحْرِمُها من اتخاذ سمة العلم، فإنها تمثّل مشكلة صعبة في المجال التربوي. يصوغ كانط هذه الصعوبة من خلال التساؤلات الآتية: «كيف يمكن الجمع بين الخضوع لإكراه مشروع وملكة استخدام الحرية ذاتيًا؟ لأن الإكراه ضروري! لكن كيف يمكنني تربية الحرية تحت الإكراه؟»(143).

لحل هذه المشكلة، يؤكد كانط ضرورة الجمع، في التربية، بين الحرية والإكراه، وهو يقول في هذا الصدد: «يجب أن أعوِّد تلميذي على تحمل إكراه يُثقِل كاهل حريته، وفي الآن نفسه يجب أن أرشده إلى أن يستخدم بنفسه حريته بكيفية جيدة. (...). لذا ينبغي أن يشعر مبكرًا بمقاومة المجتمع الحتمية، كي يتعلم أنه من الصعب الاكتفاء بذاته (...)، ومن أجل أن يكون مستقلًا»(144).

بناءً عليه، يؤكد كانط ضرورة اعتبار التربية «فنًا» مرتبطًا بالمجتمع وناتجًا من سيرورة تطور النوع البشري وتجارب الأجيال السابقة. بعبارة أدق، إنها تجربة الإنسانية جمعاء، ومن ثمة، ينبغي عدم النظر إلى التربية كتجربة خاصة بفرد منعزل، وإنما لا بد من ربط هذه التجربة الفردية بسيرورة «التقدم العام للإنسانية (...). فارتباطًا بالتاريخ، تجد التربية نقطة استنادها: إنها المستقبل وفي سبيل المستقبل (...)، ينبغي تربية الطفل»(145).

---

(142) المصدر نفسه، ص 31-32.

(143) Kant, *Réflexions*, p. 87.

(144) المصدر نفسه، ص 87-88.

(145) Philonenko, «Introduction,» p. 31.

إضافة إلى ذلك، يستلزم المنظور الكانطي ضرورة تأسيس التربية على فكرة محدَّدة تُعبِّر عن مقصد الإنسانية ومستقبلها. وتتمثل هذه الفكرة في الشغل، حيث «تنفلت التربية قطعًا من مملكة الطبيعة، وتجد مبدأها في مملكة الرعاية التي يحققها الشغل»[146].

لإبراز أهمية الشغل أكثر، نلحظ أن كانط يميزه من الترويض الذي لا يمكن الاكتفاء به من أجل القيام بالتركيب بين الإكراهات الخارجية والحرية الإنسانية خلال عمليات التربية. فالشغل مفهوم تركيبي يمكّن الإنسان من أن يحقق ذاته من طريق ممارسة حريته بلا إكراه خارجي، ويتمكن من إضفاء بهجة ومعنى على حياته[147]. ونظرًا إلى أهمية الشغل، نجد كانط يؤكد أن «من الأهمية تعلم الأطفال الشغل. فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يجب أن يشتغل (...)، ويجب تعويد الطفل على الشغل»[148].

ارتباطًا بذلك، يمكن القول إن مفهوم الشغل يسمح بوصل التربية بالتاريخ، حيث تتمكن الإنسانية من إضفاء الطابع التاريخي على العقل، وتحقيق العقل تاريخيًا في الآن نفسه، فـ «في الشغل، باعتباره تكوينًا للإنسان، يظهر العقل تاريخيًا. وفي الشغل كذلك، بوصفه تكوينًا للعالَم، يظهر التاريخ عقليًا (...). وبالخضوع للواقع، يحقق التاريخ العقل، وبالعكس، يصير العقل تاريخيًا وملموسًا بالشغل. وهكذا، تكشف فلسفة التربية عن مبدئها لأعمق تفكير في التاريخ: الإنسان هو عمل ذاته»[149].

انطلاقًا مما ورد في هذا الفصل، تتبين لنا الأهمية التي أولاها كانط للمجال الأنثروبولوجي - بجميع مكوناته التاريخية والسياسية والتربوية - في فلسفته النقدية التي تتميز بكونها نسقية وتاريخية في الآن عينه، حيث يستحيل القول إنها منغلقة أو جامدة.

---

(146) المصدر نفسه، ص 39.

(147) المصدر نفسه، ص 37-42.

(148) Kant, *Réflexions*, pp. 110-111.

(149) Philonenko, «Introduction,» pp. 38-39.

النسق الفلسفي، في نظر كانط، فكرة يتحقق من خلالها التناغم والانسجام بين أجزاء معينة في إطار «كل عضوي» يمكن بواسطته مد الجسور بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، والتفكير في إشكالية التوفيق بين مقاصد الطبيعة وغايات الحرية التي يستحيل فهمها سوى بالانفتاح على مجال الأنثربولوجيا - الذي تتجلى فيه إشكالات الثقافة الإنسانية (كالتربية مثلًا) - وفي ارتباط بسيرورات التاريخ اللامتناهية، حيث يمكن تَمَثُّل تقدم النوع الإنساني المتجه نحو تحقيق السلم بين البشر جميعهم. بعبارة أخرى، يتميز النسق الفلسفي الكانطي بكونه غير منغلق على نفسه، ومن طبيعته الأساسية أنه «نسق مفتوح، ويتوافق مع توجه النزعة النقدية»[150]، ولا يمكن أن يتوقف عند نهاية محدَّدة، بل هو منفتح، ويسمح بالانفتاح إلى ما لا نهاية.

نسجل إذًا أن فلسفة النقد تتميز برفضها الانغلاق وقابليتها للتطور، ما يفتح أمامها آفاقًا جديدة بفضل تأويلات وقراءات مختلفة، الأمر الذي يفرض علينا ضرورة الانفتاح، بدورنا، على بعض التأويلات التي خضعت لها تلك الفلسفة. وهذا ما سنتطرق إليه في الفصل اللاحق.

---

(150) Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 379.

الفصل الثاني

كاسيرر وريث الفلسفة الكانطية

أولًا: ما معنى أن يكون كاسيرر كانطيًا؟

ربما يبدو، أول وهلة، تحديد موقع كاسيرر في تاريخ الفلسفة عمومًا، وضمن تيار فلسفي بعينه خصوصًا، أمرًا سهلًا، لكن متفحص ذلك التاريخ وتصورات أصحاب التيار الفلسفي الذي يُنسب إليه كاسيرر في العادة، لا بد من أن يجد صعوبة في إثبات هوية هذا الفيلسوف بكيفية سريعة ونهائية. من هنا، وفي محاولة لمعالجة هذه المشكلة وتجاوز الطريقة المتسرعة في تصنيف فلسفة كاسيرر، نبحث عن إجابات للسؤالين الآتيين:

- إذا كان كاسيرر كانطي النزعة، فهل كان مجرد مردّد لأفكار كانط ومبادئ فلسفته النقدية؟

- إذا كان كاسيرر ينتمي إلى مدرسة ماربورغ الكانطية، فهل كان مجرد تلميذ مقلد لأساتذته؟

غالبًا ما يُربط سبب التحاق كاسيرر بمدرسة ماربورغ بقول جورج زيمل في عام 1895: «تُعتبَر كتب هرمان كوهن من دون شك أفضل ما كُتِب عن كانط، لكنني أقر بأنني لا أفهمها»[1]. لكن مهما جاز الشك في هذا السبب،

(1) Alexis Philonenko, «Cassirer, lecteur et interprète de Kant,» dans: *Ernst Cassirer: De Marbourg à New York, l'itinéraire philosophique: Actes du colloque de Nanterre, 12-14 octobre 1988*, Éd. sous la dir. de Jean Seidengart, Passages (Paris: Les Éd. du CERF, 1990), p. 43.

فإننا نسجل أن كاسيرر، بعد ذهابه إلى تلك المدرسة (في عام 1896)، انخرط في قراءة أعمال كوهن التي كانت قد صدرت آنذاك. والدليل على ذلك هو أن كتابات كاسيرر الأولى تبين إلى أي حد «توصل إلى تملك ما هو أساس في طريقة كوهن، وانخرط في قراءته كانط»[2].

إضافة إلى ذلك، نشير إلى أن كاسيرر سيكتب، بعد سنوات عدة من التحاقه بمدرسة ماربورغ، مقالةً في **الموسوعة البريطانية** (في عام 1928) عن أقطاب الكانطية الجديدة، يتناول فيها، باقتضاب، مجموعة من أفكار الفلاسفة الكانطيين الجدد الآتية أسماؤهم: هلمهولتز ولانجه وتسلر وليبمان وكوهن وناتورب وريل وفندلباند وريكرت[3]. غير أن هناك أسئلة عدة تُثار، بصدد هذه المقالة:

- لماذا لم يُشِر كاسيرر في مقالته تلك إلى انتمائه إلى إحدى مدارس الكانطية الجديدة؟

- ألأنه لم يرد أن يضع نفسه ضمنها، أم لأنه كاتب مقالة تاريخية لا يصح أن يدرج اسمه فيها؟

- إذا سلمنا بهذا الأمر الأخير، ألم يجدر به أن يترك ذلك لغيره، فيدرج فيه اسم كاسيرر ويعلن صراحة عن انتمائه إلى الكانطية الجديدة؟

مهما يكن الجواب عن هذه الأسئلة[4]، فالعودة إلى نصوص كاسيرر، منذ التحاقه بمدرسة ماربورغ إلى وفاته (1945)، هي التي يمكنها أن تبرز مبادئ فلسفته وكيفية قراءته الإرث الكانطي.

---

(2) المصدر نفسه، ص 43.

(3) Ernst Cassirer, «Néokantisme,» dans: Ernst Cassirer, Hermann Cohen et Paul Natorp, *L'École de Marbourg*, Traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Berner [et al.], Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1998), pp. 9-15.

(4) في شأن هذه المسألة، تقدم ناتالي جانز الجواب الآتي: «كان كاسيرر في وضع حرج، وفضّل عدم الحديث عن نفسه، وأقول بالأحرى إن ذلك كان اختيارًا استراتيجيًا؛ لأنه لو كان يريد حقًا أن يُذكر ضمن الكانطيين الجدد، لترك شخصًا آخر يكتب تلك المقالة». انظر:
Nathalie Janz, *Globus Symbolicus, Ernst Cassirer un épistémologue de la troisième voie?*, Philosophie, épistémologie (Paris: Éd. Kimé, 2001), p. 87.

ينطلق كاسيرر، في تفكيره الفلسفي من ثورة كانط الكوبرنيكية» على مستوى منهج البحث في الإشكالات الفلسفية ومعالجتها. فهو وريث تلك الثورة باعتبارها «قلبًا للروابط (...) بين المعرفة وموضوعها»[5]، من دون أن يغير شيئًا من مفاهيمها الأساس، خصوصًا مفهوم «الترنسندنتالي»[6] الذي يشير عند كانط إلى «كل معرفة تهتم عمومًا بمفاهيمنا القبْلية عن الموضوعات، أكثر من اهتمامها بالموضوعات»[7] في حد ذاتها. بعبارة أخرى، إن كانط يولي، من خلال ذلك المفهوم، طريقة المعرفة أهمية أكثر من الاهتمام بموضوعاتها؛ إذ يسعى إلى «تحديد ماهية العقل الخاصة، وعرض كل ما هو ممكن داخل ما هو قابل للمعرفة، وفي أي شروط يمكن أن نعرف»[8].

يتبنى كاسيرر صراحة طريقة وضع كانط للأسئلة الخاصة بالمعرفة، التي تبحث عن الجانب الدينامي- الوظيفي، لا الاستاتيكي- الجوهري، في علاقة المعرفة بموضوعها. فبتبنيه الطريقة الكانطية وثورتها في نمط التفكير، يؤكد كاسيرر أن «وظيفة المعرفة هي التي تبني الموضوع وتشكله، ليس بوصفه مطلقًا، وإنما باعتباره مشروطًا، بدقة، بهذه الوظيفة. وما نسميه وجودًا موضوعيًا، أي موضوع التجربة، هو نفسه غير ممكن سوى من خلال افتراض الفهم ووظائفه الخاصة بالوحدة القبلية»[9]. ففي نظر كاسيرر، تتمثل ثورة كانط الكوبرنيكية، على المستوى المنهجي، في كونها لم تَسْعَ إلى إعادة إنتاج واقع معطى سلفًا، وإنما إلى تحديد «النظام المليء بالمعنى الذي تُدخله الروح في بنية المعارف بفضل مبدأ أصيل للتشكيل والتكوين»[10].

---

(5) Jean Seidengart, «Présentation,» dans: *Ernst Cassirer: De Marbourg à New York*, pp. 9-10.

(6) Pierre Quillet, *Ernst Cassirer*, Philo-Philosophes (Paris: Ellipses Marketing, 2001), p. 5.

(7) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud; Préface par Charles Serrus, Quadrige, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 46.

(8) Janz, p. 92.

(9) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3, La Phénoménologie de la connaissance*, Traduction et index de Claude Fronty, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 17.

(10) Jean Lacoste, «Préface,» dans: Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Deux essais*, Traduit de l'allemand et présenté par Jean Lacoste, Littérature et politique (Paris: Belin, 1991), p. 7.

بعبارة أدق، انصب عمل كانط على تحديد وظيفة تشكيل المعرفة وشروط إمكانها. لذلك، فهو يعلن أن فلسفة الأشكال الرمزية تتجاوز التصور المرآوي للمعرفة[11]، وتدور في فلك السؤال الترنسندنتالي، حيث يقول: «إننا نقيم في الدائرة التي يُحدِّدها السؤال الترنسندنتالي عمومًا، أي دائرة دراسة المناهج التي تتناول كيفية عمل الأشكال الفردية الخاصة بالوعي فحسب، بوصفها منطلقًا للتساؤل حول دلالتها، ومدى مشروعيتها»[12].

نضيف إلى ما سبق أن كاسيرر، في إطار بحثه في كيفية عمل أشكال الوعي وسعيه إلى إيجاد المبدأ التركيبي الذي يوحدها، يستلهم فلسفة النقد؛ إذ نلحظ أنه لم يُحدِّد ذلك المبدأ سوى بالاعتماد على الفكرة الكانطية القائلة بتلقائية الوعي وقدرته على «التركيب». ففي نظره، «لا يوجد الموضوع قبل الوحدة التركيبية وخارجها، وإنما بالعكس، فهذه الوحدة هي وحدها التي تُشَكِّلُه (...)، والموضوع هو نتاج لتشكيل يتحقق من خلال الوساطة الأساسية للوعي وبموجب شروط الحدس والفكر الخالص. لذا، تقبل «فلسفة الأشكال الرمزية» هذه الفكرة الأساسية في المشروع النقدي، وذلك المبدأ الذي تقوم عليه ثورة كانط الكوبرنيكية، من أجل توسيعها في ما بعد»[13].

يجدر بنا التنبيه، في هذا الإطار، إلى أن «المنهج الترنسندنتالي» يُعتبَر

---

(11) في سياق استلهامه لمنجزات ثورة كانط المنهجية، ينتقد كاسيرر التصور «المرآوي» للمعرفة الذي يعتبر هذه الأخيرة مجرد نسخة للواقع. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «حينما نعتبر الوظائف في مجموعها من حيث وحدتها وتداخلها المتبادل اللذان يحددان بنية واقعنا الأخلاقي والعقلي، تنفتح أمامنا طريق مزدوجة من أجل التأويل النظري لتلك الوظائف. يمكن أن نعتبرها، أساسًا، إما نسخة وفعلًا ثانويًا، أو أصلًا وفعلًا أوليًا (...). ومنذ وقت طويل بيَّن لنا تاريخ الفلسفة - خصوصًا تاريخ مشكلة المعرفة - قصور التأويل الأول وحدوده الأساسية (...). فمنذ «ثورة» كانط «الكوبرنيكية»، ترسخ الاقتناع تدريجيًا، على الأقل في نقد المعرفة، بأن نظرية النسخة لا تأخذ في الحسبان طبيعة المعرفة ولا تستوفيها». انظر:
Ernst Cassirer, «Le Langage et la construction du monde des objets,» dans: Ernst Cassirer [et al.], *Essais sur le langage*, Traduit par P. Guillaume, Le Sens commun (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), pp. 39-40.

(12) Cassirer, *La Philosophie*, p. 63.

(13) المصدر نفسه، ص 49.

خاصية مشتركة بين الكانطيين الجدد في مدرسة ماربورغ. فبالنسبة إليهم، يشكل ذلك المنهج روح فلسفة النقد[14]، والفكرة التي توجه تصوراتهم كلها. لذلك، نجد كاسيرر لا يتوانى عن استخدامه والدفاع عنه بشدة.

لكن استعمال كاسيرر المنهج الترنسندنتالي لا يعني بقاءه عند حدود تكرار ما قاله كانط أو كوهن أو ناثورب بكيفية حرفية. فصاحب فلسفة الأشكال الرمزية يوسّع مجال تطبيق ذلك المنهج ليشمل مجالات الثقافة البشرية كلها، لا مجال المعرفة العلمية فحسب. بعبارة أخرى، يسعى كاسيرر إلى الذهاب بعيدًا من الحدود التقليدية للفلسفة الكانطية من طريق «تطبيق الطريقة النقدية التي بقي وفيًا لها، على الفهم والعقل كما يتجليان في المعرفة، وكذا على مجموع أعمال العقل البشري، وكل أنساق القواعد التي تنتج بنيات موضوعية في الثقافة البشرية»[15].

لذا، يمكننا القول إن عودة كاسيرر إلى مبادئ الفلسفة النقدية، وإعادة تناوله المنهج الترنسندنتالي تحديدًا، ليستا مجرد حنين إلى اتجاه معرفي يُعتبَر كانط منبعه الرئيس من الناحية التاريخية، وإنما هي عودة نقدية، وإعادة تناول أصيلة فتحت آفاقًا جديدة أمام الفلسفة الكانطية برمتها. من هنا نلحظ تميز قراءته من باقي القراءات الكانطية الجديدة، بما في ذلك قراءات أعضاء مدرسة ماربورغ؛ إذ إن كاسيرر «يُوسِّع الهدف الذي وضعه كانط، فلا يحصر دراسته في الوظيفة المنطقية للحكم، وإنما يقوم بتوسيعه ليشمل كل اتجاه ومبدأ خاصين بالتنظيم الروحي»[16].

بعبارة أدق، إذا كان كاسيرر ينطلق من الثورة المنهجية التي أنجزها كانط

---

(14) Janz, p. 93.

(15) Lacoste, «Préface,» p. 8.

يرى جان لاكوست أن «كانط نفسه وسع مجال اهتمامه، وفي كتب النقد الثلاثة، نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم، حلّل ثلاثة ميادين مستقلة - المنطق والعالم الأخلاقي والفن - تُظهِر الفاعلية الخلاقة للروح البشرية. لكن هذا النسق لا يستنفد مجموع إبداعات الروح». انظر: المصدر نفسه، ص 8.

(16) Janz, p. 95.

وتأويلات كوهن وناتورب لها، فإنه يذهب أبعد منهم جميعًا في توسيعه حقل بحث الفلسفة، فيفتحها على أبعاد الحياة الثقافية وتجلياتها وأشكالها. فكاسيرر «ينطلق من الثورة الكوبرنيكية التي أنجزها كانط، ويمددها من خلال التأويل الذي طوره هرمان كوهن وبول ناتورب (...). غير أن كانطية كاسيرر الجديدة تذهب بعيدًا من كانط (...)، وتُعَدِّل المنظور الذي أسَّسه كوهن وناتورب، وتفتحه على مجموع تمظهرات الحياة الثقافية»[17].

ليس توسيع كاسيرر مجال البحث الفلسفي، في حقيقة الأمر، اكتشافًا مرتبطًا بالمصادفة من دون تمهيد أو تأثير أي فيلسوف في تفكيره. كما لا يعني البتة وجود قطيعة جذرية مع تأويلات الكانطية الجديدة في مدرسة ماربورغ. فحتى ناتورب وكوهن أكدا، بدورهما، غنى التفكير الترنسندنتالي وإمكانية انفتاحه على مجالات أخرى غير مجال المعرفة العلمية. وكاسيرر نفسه يؤكد أن «من غير الصحيح، بتاتًا، القول إن نقد كوهن للمعرفة ينصب على النظرية الرياضية للطبيعة وحدها»[18].

انفتاح نقد كوهن هذا هو ما أكده ناتورب بدوره، حين بيّن أن الانتماء إلى مدرسة ماربورغ لا يعني اتخاذ موقف «أرثوذكسي» تجاه كانط، وأن من الضروري القيام بتأويل الفلسفة الترنسندنتالية وتصحيحها، بل وتطويرها، لكن من دون حصر المنهج الكانطي في إطار تبرير شروط إمكان العلم فحسب. لذا، شدَّد ناتورب على ضرورة فتح المنهج الترنسندنتالي على مجال الثقافة، والبحث عن وحدة العقل في كل عمل ثقافي خلاق من طريق القيام بتأسيس ترنسندنتالي لكل وضع فلسفي، اعتمادًا على كانط. وهذا التأسيس يقتضي، في نظر ناتورب، عنصرين أساسيين: **الأول**، جعل الفلسفة تتجذر في الواقع التاريخي لحوادث الثقافة وفاعلياتها التكوينية ومجموع منتوجاتها مع البحث عن أساسها الخلاق والقانون الأصلي المتحكم بإنتاجها. وهذا القانون هو

(17) Seidengart, pp. 9-10.

(18) Ernst Cassirer, «Hermann Cohen et la rénovation de la philosophie kantienne,» dans: Cassirer, Cohen et Natorp, p. 22.

قانون اللوغوس (Logos) أو العقل (Ratio)»[19]؛ والثاني، التحديد الدقيق لأساس القانون الموحّد لعمليات إنتاج مجالات الثقافة وشروط إمكانها ومشروعيتها، بمعنى القيام «بالكشف عن أساس القانون، أي وحدة اللوغوس أو العقل (...)، في كل فعل خلاق للثقافة»[20].

ارتباطًا بذلك، يرى ناتورب أن المنهج المعتمد في عملية التأسيس الترنسندنتالي للفلسفة يبحث، بكيفية أساسية، في فعل التكوين ليجد فيه الأساس الخالص القائم على القانون العقلي. وبذلك، يتمكن «المنهج من التعالي على الفعل، بمعنى منهجي محض (...)، لكن من دون أن يدخل بتاتًا في صراع مع الطابع المحايث لوجهة النظر الأصيلة الخاصة بالتجربة، وإنما يتوافق معه»[21].

كما يبين ناتورب أن تعالي المنهج على الفعل لا يعني أن بإمكان المنهج فرض قوانين محدَّدة على فعل التجربة أو أن باستطاعته، بكيفية مسبقة، تحديد الخطوط التي ينبغي على الفعل أن يسير فيها. الأمر بخلاف ذلك، «فالمنهج يهدف (...)، مع كامل وعيه بقانونه الخاص، إلى ضمان التطور اللاحق للفعل في استقلاليته، وصيانته من كل انحراف خارجي. من هنا، يتحول المنهج الترنسندنتالي إلى منهج نقدي»[22].

يتبنى كاسيرر أفكار كوهن وناتورب في شأن وحدة نسق الفلسفة

(19) Paul Natorp, «Kant et l'école de Marbourg,» dans: Cassirer, Cohen et Natorp, pp. 42-43.

(20) المصدر نفسه، ص 43.

(21) المصدر نفسه، ص 43.

(22) المصدر نفسه، ص 43. بخصوص صفة النقد التي يحملها المنهج الترنسندنتالي، يؤكد ناتورب أنه منهج نقدي «تجاه تطاولات الميتافيزيقا وتجاه إمبريقية فوضوية ومحتقرة للقانون. إنه يعطي قيمة لاستقلالية التجربة، في مقابل التبعية لميتافيزيقا تريد استرقاق التجربة، كما في مقابل فوضوية نزعة إمبريقية معارضة، بل معادية للقوانين. لكن هذا المنهج، باعتباره منهجًا محايثًا، لا يمكن أن يبحث عن قانون التكوين الموضوعي في أي مكان سوى في هذا التكوين نفسه، في التكوين المشتغل دومًا، وغير التام أبدًا، الخاص بالحياة الثقافية للإنسانية. ويحافظ هذا المنهج، في الآن نفسه، على الخاصية الموضوعية بدقة، متميزًا بذلك من كل نزعة سيكولوجية» (ص 43-44).

الترنسندنتالية باعتبارها وحدةَ دروبِ الوعي الثقافي وطرقه. لكنه يفتح، في الآن عينه، آفاقًا جديدة أمامها، حيث يوسِّع نسق الفلسفة لديهما. فهذا التوسيع هو ما يجعل فلسفة الأشكال الرمزية تهتم بمعالجة مجالات الثقافة المختلفة، اعتمادًا على أسلوب التفكير الترنسندنتالي، أي «التفكير في شروط إمكان الوقائع الثقافية في تطابق مع المنهج الترنسندنتالي. ومن وجهة النظر هذه، نفهم سبب عودة الطابع المنهجي الترنسندنتالي وغنى تطبيقاته، بما في ذلك الطرائق المختلفة عن طرائق المعرفة العلمية، دائمًا إلى المقام الأول، في ما يقدمه ناثورب وكاسيرر عن مدرسة ماربورغ»[23].

إضافة إلى ذلك، يُشِيدُ كاسيرر بأعمال كوهن في ما يخص إعادة تأسيس الفلسفة الترنسندنتالية، مؤكدًا أنها تلبي، بالنسبة إلى فلسفة الأشكال الرمزية، حاجتين اثنتين: **الأولى**، إضفاء الدينامية على المعرفة العلمية من طريق مساءلتها اعتمادًا على المنهج الترنسندنتالي؛ إذ «لا يتعلق الأمر بإخضاع التوجه نحو العلم لعلاقة متواطئة (Univoque) مع أحد أشكاله التاريخية (مثل الميكانيكا النيوتونية)، وإنما بجعلها دينامية بما فيه الكفاية، من أجل السماح بتوجيه التساؤل الترنسندنتالي نحو كل شكل وتشكيل للمعرفة العلمية»[24]؛ **والثانية**، توسيع نظرية التجربة لتشمل الأشكال الثقافية كلها، حيث «يسمح تصور القبلي، بوصفه منهجًا، وقانونًا لواقعية متغيرة، في الآن نفسه، بتوسيع نظرية التجربة (...) نحو نظرية للمشروعيات الثقافية المختلفة»[25].

تجدر الإشارة هنا إلى أن إشادة كاسيرر بأهمية أعمال كوهن لم تجعله يصادق على أفكاره كلها، خصوصًا في ما يتعلق بأقسام الفلسفة؛ إذ إن «فكرة كوهن حول فلسفة الثقافة، المنقسمة إلى منطق وإتيقا واستطيقا، لم تعد كافية»[26] بالنسبة إلى كاسيرر. والأمر نفسه ينطبق على علاقة كاسيرر بناثورب؛

(23) Massimo Ferrari, «Préface,» dans: Cassirer, Cohen et Natorp, p. VIII.

(24) المصدر نفسه، ص IX-X.

(25) المصدر نفسه، ص X.

(26) المصدر نفسه، ص XXVII - XXVIII .

إذ على الرغم من أن الأول كان مقتنعًا في بداية حياته الفكرية «بأن عمله الفلسفي المستقبلي، مهما يكن، يمكن أن يحافظ على الأثر العميق لتعليم ناتورب؛ إلا أن، بعد نشر الجزء الثاني من فلسفة الأشكال الرمزية (...)، ظهرت مسافة فصلت كاسيرر (...) عمّا ختم به ناتورب حياته الفلسفية»[27]. وهذا ما يمكن تبيُّنه من خلال انخراطه، على غرار ناتورب، في توسيع «نسق المقولات»[28]، وجعله منفتحًا. لكن ذلك كان من أجل «التوافق مع تعدد الأشكال الثقافية فحسب، وإيجاد الروح في غنى وساطاتها الموضوعية، وتمفصل أشكالها الرمزية، اعتمادًا على الدلالة الأكثر أصالة للمنهج الترنسندنتالي»[29].

نسجل، في هذا الإطار، أن انفتاح مشروع الأشكال الرمزية على مكونات الثقافة كلها جعل كاسيرر يُعبِّر عن ابتعاده عن موقع أستاذه ناتورب؛ لأن مشروع نسق المقولات كما تحدث عنه هذا الأخير، ينفصل، في نظر كاسيرر، عن الوظيفة الرمزية للروح المتجلية في أشكال الثقافة الإنسانية: اللغة والأسطورة والعلم والفن ...إلخ. فضلًا عن ذلك، نرى أن تأسيس كاسيرر لفلسفة الأشكال الرمزية جعله يصفي حسابه تمامًا مع السيكولوجيا العامة لناتورب[30].

بناءً عليه، يمكن القول إن فلسفة الأشكال الرمزية كسرت نسق الثقافة الخاص بأعضاء مدرسة ماربورغ من أجل الانفتاح على اتجاهات جديدة للموضعة (Objectivation) والموضوعية (Objectivité)؛ إذ في مقابل التحديدات الضيقة لهذين المفهومين بحث كاسيرر عن أشكال جديدة لهما من طريق الانفتاح على مجالات جديدة يمكن إيجاد تجلياتهما فيها، وإضفاء مشروعية عليهما على غرار مشروعية المعرفة العلمية وقوانينها. لذلك، لا تقدم الفلسفة

(27) المصدر نفسه، ص XXVII.

(28) يرى ماسيمو فيراري، في هذا السياق، أن «هايدغر كان على حق حين بين بشدة، في عام 1927، أن كاسيرر سعى إلى تطوير فلسفة عامة للثقافة على أرضية الكانطية الجديدة نفسها، بمشاركة ناتورب لفكرة توسيع نسق المقولات، لكن بتوجيهه، في الآن نفسه، نحو تأويل كل رمز للروح». انظر: المصدر نفسه، ص XXVIII - XXIX .

(29) المصدر نفسه، ص XXVII.

(30) المصدر نفسه، ص XXVII-XXVIII.

الكاسيررية نفسها فحسب «بوصفها محاولة لمنح علوم الروح الأساس العضوي لفلسفة الثقافة والروح التكوينية، بل أيضًا باعتبارها رهانًا نظريًا أخيرًا وجريئًا يسعى إلى ربط النزعة الترنسندنتالية لماربورغ بالغنى متعدد الأشكال (Polymorphe) الخاص بأشكال فهم العالم»[31].

هكذا، يظهر أنه على الرغم من إشادة كاسيرر بأعمال كوهن وإقراره بأهم مبادئ فلسفة ناتورب، إلا أن ذلك لا يعني أنه بقي مجرد تلميذ وفيٍّ تمامًا لأستاذيه، يكرر ما يؤكدانه، الأمر الذي يمكن أن ينزع عن فلسفته كل أصالة وجِدَّة وتميز. بل على العكس، فكاسيرر استلهم أفكارهما، وهو لم ينكر ذلك بتاتًا، غير أنه عمل في الآن نفسه على تطويرها حتى بدأت علاقته بأعضاء مدرسة ماربورغ تنحل بالتدريج، لكن من دون إحداث قطيعة جذرية معهم؛ إذ كلما بدا أن أفكارهم تتباعد، تبيَّن في العمق أنها تتقارب من حيث الاستناد إلى المنهج الترنسندنتالي في معالجة المشكلات الفكرية وإنجاز المهمات الفلسفية[32].

انطلاقًا مما سبق، يتبين لنا أن كاسيرر وريث شرعي للثورة الكوبرنيكية التي قام بها كانط في مجال المعرفة، مستلهمًا طريقته النقدية في وضع المشكلات الفلسفية. إلا أن عودته إليه لم تكن أرثوذكسية، إنما عودة تجديدية قدم من خلالها قراءة نقدية لفلسفة النقد، فوسَّع، من خلالها، آفاق البحث الفلسفي وفتح أمامه مجالات اشتغال لم يسبق لكانط أن طَرَقَها.

إضافة إلى ذلك، يمكننا القول إن قراءة كاسيرر لكانط لم تكن مباشرة بكيفية صرفة، وإنما كانت متوسطة بقراءات الكانطيين الجدد، خصوصًا قراءات

---

(31) المصدر نفسه، ص XXVIII. يمكن القول إن توسيع كاسيرر النسق الفلسفي جعل «المشروعية المبحوث عنها التي سيعبر عنها بكيفية متسلسلة بواسطة مفهوم فلسفي لا تختزل في القانون الوحيد مثل منتوج الفكر العلمي. هنا يكمن التضاد الرئيس بين كاسيرر والكانطيين الجدد الوضعيين مثل ريل، بل أيضًا بينه وبين آبائه، أي كوهن وناتورب، ومن هنا تنبع خصوصية كانطيته الجديدة». انظر:
Fabien Capeillères, «Sur le néokantisme de E. Cassirer,» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 97, no. 4 (Octobre-Décembre 1992), p. 543.

(32) Dominique Bourel, «Ernst Cassirer et l'école de Marbourg,» dans: *Ernst Cassirer: De Marbourg à New York*, p. 79.

أعضاء مدرسة ماربورغ، بمعنى أنه استفاد من التراث الفلسفي الذي خلّفته القراءات المختلفة اللاحقة على كانط وأنماط العودة إليه. وما يجدر التنبيه إليه، بهذا الخصوص، هو أن قراءة كاسيرر تلك تتميز بكونها وظيفية لا جوهرية، حيث يقول: «ينبغي ألا نحدد مفهوم الكانطية الجديدة بكيفية جوهرية، وإنما بكيفية وظيفية»[33]، عِلْمًا أن هذه الطريقة التي يتبناها كاسيرر، في قراءته الفلسفة الكانطية، لا تعني «تكرارًا أرثوذكسيًا لمذهب كانط، ولا لمذهب كوهن أو مذهب ناتورب»[34].

نسجل، في هذا الإطار، أن كاسيرر يدافع، من خلال قراءته تلك، عن منجزات الكانطية الجديدة في ماربورغ. لكن دفاعه ذاك ينصب على روحها المتمثلة في الأساس في المنهج الترنسندنتالي واستعمالاته الممكنة. وبهذا، يمكن القول إن كاسيرر «يبقى وفيًا لروح ماربورغ وإن لم يكن في حرفيتها، مثلما كان الماربورغيون أوفياء لروح الكانطية»[35]. فصفة «النقد» تُلازِم قراءة كاسيرر وتُميِّزها، وعلى أساسها لا يمكن اعتباره مجرد تلميذ مقلد في مدرسة ماربورغ أو مريد مُخْلِص تبنى تصورات أصحابها حرفيًا، وإنما بالعكس، فهو لم يقف عند حدود ما رسمه كوهن أو ناتورب، والدليل على ذلك هو أن ما قالاه في شأن توسيع مجال تطبيق المنهج الترنسندنتالي بقي مجرد برنامج أو مشروع نظري، وكاسيرر هو الذي حمل على عاتقه تطبيقه فعليًا، وعمل على أجرأته (Rendre opérationnel)، «من دون التزام أولية نظرية المعرفة»[36].

بذلك، نستنتج أن كاسيرر، من خلال تأويله كانطية أساتذته بماربورغ، «أضفى طابعًا ديناميًا عليها (...)، من طريق ربطها، بكيفية إجرائية، بتطور

---

(33) Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie: Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1931*, Présentés par Pierre Aubenque; Traduit de l'allemand par P. Aubenque, J. -M. Fataud et P. Quillet, Bibliothèque des archives de philosophie. Nouvelle série; 12 (Paris: Beauchesne, 1972), p. 28.

(34) Capeillères, p. 524.

(35) Bourel, p. 80.

(36) John Michael Krois, «Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics,» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 97, no. 4 (1992), p. 453.

المعرفة العلمية وبتطور الثقافة والعالم التاريخي في تناسب متنام دومًا. مع ذلك، فكاسيرر لم يقطع صلاته بناثورب وكوهن»[37]؛ إذ على الرغم من حفاظه على هذه الصلات، فهو، في إطار تجديده فلسفة كانط والإرث الكانطي لمدرسة ماربورغ، بقي محافظًا على استقلاليته الفكرية، وهذا ما أكده هو نفسه قائلًا: «إن الصلات التي تربطني بمؤسسي مدرسة ماربورغ ليست أكثر تمددًا (...) من صلات الفيزيائي الحديث بغاليلي أو نيوتن، بماكسويل أو هلمهولتز (...). وكانط نفسه كرر دومًا أن في الفلسفة ينبغي ألا يوجد كاتب كلاسيكي»[38].

أمام هذا الأمر، يتبين لنا أن هناك تعددًا في قراءات كانط داخل المدرسة نفسها، فضلًا عن المدارس المتباينة. وفي خصوص هذا التعدد، يمكننا القول إن هناك كانطية كوهن وكانطية ناثورب وكانطية كاسيرر ...إلخ، تختلف كل واحدة منها عن غيرها ولها ميزات خاصة بها[39]. فكيف دافع كاسيرر عن كانطيته ضد القراءات المغايرة والمعارضة له؟ بعبارة أكثر تحديدًا: كيف دافع كاسيرر عن صحة تصوره للفلسفة الكانطية ضد هايدغر الذي يعتبر أحد مؤولي هذه الفلسفة والمدافعين عن أحقيته في الإرث الفلسفي لكانط؟

ثانيًا: تنازع التأويلات
كاسيرر ضد هايدغر

سنعالج التأويلات المتضاربة التي خضعت لها فلسفة كانط من خلال التطرق إلى ثلاث قضايا رئيسة كانت موضوع نقاش بين هايدغر وكاسيرر: أهمية الخيال ومشكلة التناهي والنقاش حول تعديلات **نقد العقل الخالص**.

(37) Ferrari, pp. XVII.

(38) Ernst Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1936),

أعيد نشره في:

(Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957), Vorrede, pp. 132-133, and Seidengart, p. 9.

(39) نشير، في هذا الصدد، إلى أننا سنحاول تحديد السمات المميزة لكانطية كاسيرر، بكيفية أكثر تفصيلًا، في ثنايا الفصول اللاحقة في هذا الكتاب.

1- أهمية الخيال

اتسمت علاقة هايدغر بالكانطية الجديدة في مدرسة ماربورغ بنوع من التناقض أو المد والجزر، حيث يُشِيد أحيانًا بأعمال أصحاب تلك المدرسة، وأحيانًا أخرى ينتقدها. ففي المرحلة السابقة على ظهور كتاب **الكينونة والزمان**، أشار هايدغر، على سبيل المثال، مرات عدة إلى أهمية كانط المؤوَّل في مدرسة ماربورغ، واعتبر أن «نشر كتاب كوهن **النظرية الكانطية حول التجربة** (1871) حدث بارز (Epocal)[40] فتح الطريق أمام تأويلٍ نسقي جديد لكانط بكيفية جذرية»[41].

بخلاف ذلك، يُوَجِّه هايدغر سهام النقد بقوة إلى تأويل كوهن لكانط، فيعيب عليه «اختزاله الفلسفة الترنسندنتالية في تأسيس إبيستمولوجي لواقعة العلم ومثيلتها في المجال الإتيقي»[42].

يتهم هايدغر أصحاب مدرسة ماربورغ بأن قراءتهم اختزالية وقاصرة بل ومشوِّهة للإرث الكانطي، خصوصًا كتاب **نقد العقل الخالص**. ففي نظره،

---

(40) المقصود هنا هو أن كتاب هرمان كوهن *Kants Theorie der Erfahrung* افتتح عصرًا جديدًا أمام قراءة فلسفة كانط، ودشن لحظة غير مسبوقة في تاريخ فلسفة النقد، وأسس منعطفًا حقيقيًا في التأويلات التي خضعت لها.

(41) Ferrari, p. V.

تجدر الإشارة ، في الإطار نفسه، إلى أنه في الفترة السابقة على سجال دافوس (1929)، نسجت علاقة واسعة بين كاسيرر وهايدغر، وتميزت بتقدير الواحد منهما لأعمال الآخر، خصوصًا في ما يتعلق بالهدف المشترك بينهما المتمثل في تجديد المشروع الفلسفي وتوسيع حقله، حيث «يستحسن هايدغر قيام كاسيرر بجعل «الوجود الأسطوري» موضوع تأويل فلسفي يتجاوز «البحث الإثنولوجي»، ويمنح لهذا الأخير «الخيوط الموجهة» التي كانت تنقصه. وما يشك فيه هايدغر هو أن يكون كاسيرر قد استطاع العثور، في عمارة النقد الكانطي، على قاعدة كافية لتأسيس هيرمينوطيقا حول الوجود الإنساني منظورًا إليه في كل تجلياته (...). كما يؤكد هايدغر، فضلًا عن ذلك، أنه هو وكاسيرر قد اتفقا، في محادثة بهامبورغ (كانون الأول/ ديسمبر 1923)، «ضرورة إنشاء تحليلية كينوناتية» (Analytique existentiale)». انظر:

Pierre Aubenque, «Le Débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger,» dans: *Ernst Cassirer: De Marbourg à New York*, p. 81.

(42) Ferrari, p. VI.

تعمل تلك القراءات على اختزاله في «نظرية المعرفة المرتبطة بعلم الطبيعة»[43] وحدها. ويؤكد، في المقابل، أن ذلك الكتاب شَكَّل حدثًا مهمًا في إطار تأسيس الأنطولوجيا، حيث ينبغي عدم تناوله انطلاقًا من مشكلة المعرفة، إنما انطلاقًا من «سؤال الوجود»[44]؛ لأن كانط، بحسب هايدغر، «لم يُرِدْ تقديم نظرية علم الطبيعة، وإنما أراد إبراز إشكالية الميتافيزيقا، أو الأنطولوجيا بكيفية أدق»[45].

لهذا السبب، يرى هايدغر من الضروري تأويل **نقد العقل الخالص** باعتباره كتابًا يهدف، في عمقه، إلى «إقامة أساس الميتافيزيقا، حيث يظهر مشكل الميتافيزيقا بوصفه مشكلًا خاصًا بالأنطولوجيا الأساسية (...). وتتوطد فكرة الأنطولوجيا الأساسية وتتطور من خلال تفسير نقد **العقل** الخالص، باعتباره إقامة لأساس الميتافيزيقا»[46].

في ضوء ذلك، يمكننا القول إن ثمة تأويلين متعارضين لكانط: **الأول**، التأويل الكانطي الجديد الذي يختزل، في نظر هايدغر، عمل فلسفة النقد، في نظرية المعرفة؛ **والثاني**، تأويل هايدغر الذي يعتبر عمل كانط مشروعًا تأسيسيًا للأنطولوجيا[47].

ينطلق هايدغر، في تأويله كانط، من الإشادة بكتاب **نقد العقل الخالص** في طبعته الأولى لا الثانية[48]، حيث يعمل على إعادة وضعه في إطار سؤال

---

(43) Cassirer et Heidegger, p. 29.

(44) Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Philosophie (Paris: Aubier, 1997), p. 36.

(45) Cassirer et Heidegger, p. 29.

(46) Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Traduit par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel (Paris: Gallimard, 1953), p. 57.

(47) Aubenque, p. 84.

يجدر بنا التنبيه إلى أن التعارض بين هذين التأويلين وصل إلى أَوْجِهِ في السجال الذي دار بدافوس (في عام 1929) بين كاسيرر وهايدغر، وكان الموضوع الرئيس في النقاش بينهما هو كيفية تأويل كانط. انظر:

Cassirer et Heidegger, p. 29.

(48) يرى آلان رونو أنه «في الأقل، منذ هايدغر وكتابه الشهير كانط ومشكل الميتافيزيقا (1929)، اعتدنا، بالنظر إلى الطبعة الأولى، أشكلة العلاقة بين الطريقتين اللتين قدم بهما كانط، في =

الأنطولوجيا الأساسية. ويؤكد أن هذا الكتاب أعاد النظر، بل وزعزع أسس ميتافيزيقا الذاتية في تاريخ الفلسفة الحديثة، من خلال إبرازه مفهومين أساسيين: «التناهي» (Finitude) و«الخيال الترنسندنتالي» (Imagination transcendantale)، حيث تم «التفكير في الذات، لا باعتبارها متجهة للتحكم بالطبيعة وامتلاكها، وإنما بوصفها متناهية جذريًا وأصليًا، سواء في نظام المعرفة أم في نظام الفعل. كما نُقِل مركز الثقل في الذاتية خارج العقل، وأعيد تركيز نظرية الذات حول الخيال الترنسندنتالي»[49]. فالفصل الذي خصصه كانط للترسيمة الخيالية (Schématisme) يُعتبَر، في نظر هايدغر، أهم منجزات «فلسفة النقد»[50]، حيث يمكن، انطلاقًا مما ورد فيه، تحطيم أهم مفاهيم الفلسفة الغربية برمتها؛ لأن الترسيمة الخيالية تسمح، بحسب هايدغر، بإبراز بنية التناهي المُمَيِّز للعقل الإنساني، والكشف عن ماهية تناهي المعرفة الإنسانية باعتباره المدخل الأساسي لمعالجة إشكالية إقامة أساس الميتافيزيقا[51].

لمعالجة هذه الإشكالية، نلحظ أن هايدغر يبتدئ ببيان أن فهم **نقد العقل الخالص** يرتبط في الأساس بالتأكيد على أن «المعرفة هي الحدس (...)، وأن كل فكر هو في خدمة الحدس»[52]. وبناءً على ذلك، يقوم هايدغر بالتمييز بين نوعين من الحدوس والمعارف:

= عامي 1781 و1787، نقد العقل الخالص». انظر:

Alain Renaut, «Présentation,» dans: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Trad., présentation et notes par Alain Renaut; Index analytique établi par Patrick Savidan, GF; 1142, 2ème éd. corr. (Paris: Flammarion, 2001), p. 13.

(49) Renaut, «Présentation,» pp. 14-15.

(50) نسجل أن هايدغر يعتبر أن «الإحالة على المكانة التي يحتلها فصل الترسيمة الخيالية داخل النسق وفي سلسلة مراحل إقامة الأساس، تشي وحدها بأن هذه الصفحات الإحدى عشرة من نقد العقل الخالص ينبغي أن تشكل نواة العمل كله». انظر:

Heidegger, *Kant et le problème*, p. 147.

(51) المصدر نفسه، ص 83.

(52) المصدر نفسه، ص 83-84. إضافة إلى ذلك، يقول هايدغر: «إن المعرفة اللامتناهية فعل للحدس الذي، باعتباره كذلك، يخلق الموجود نفسه. إن المعرفة المطلقة تُصيِّر الموجود ظاهرًا بجعله ينبثق؛ ففي كل لحظة تمتلك الموجود باعتباره يظهر في الفعل نفسه الذي يجعله ينبثق، أي باعتباره خلقًا». انظر: المصدر نفسه، ص 92.

- **الحدس الأصلي** (Intuitus Originarius) الذي يرتبط بالمعرفة اللامتناهية والإلهية باعتبارها «شكل التمثل الذي يخلق، بكيفية أصلية، في الحدس موضوعه كما هو. وكما أن المعرفة الإلهية تمتلك الموجود، بشفافية مطلقة، فإنها تحدسه مباشرة في كليته. ومن ثم، فهي ليست في حاجة إلى الفكر»[53].

- **الحدس المشتق** (Intuitus Derivativus) الذي يرتبط بالمعرفة المتناهية والبشرية، ويتميز بأنه يشتغل وفق آليةِ تَلَقِّي الموضوع، ولا يمكنه أن يتخلص من هذا الأخير أبدًا، حيث «تكمن سمة تناهي الحدس المميزة في تلقيه. ولا يمكن الحدس المتناهي أن يَتلقى من دون أن يعلن له الموضوع عن نفسه الذي ينبغي أن يُتلقى. كما أن من طبيعة المتناهي أنه مُلْزَمٌ بأن يكون ممسوسًا، ومتأثرًا بما يمكن أن يَكُون موضوعه»[54].

لذلك فإن المعرفة المتناهية، باعتبارها مبنية على الحدس المتلقي، تجعل الموجود الذي يُظهر نفسه يتجلى بوصفه ظاهرة وموضوعًا لها. يقول هايدغر: «إن ما يمكن المعرفة المتناهية أن تجعله يظهر هو، في الأساس، موجود يُظهر ذاته، أي يَظهر، إنه ظاهرة. ومصطلح ظاهرة يقصد الموجود نفسه باعتباره موضوعًا للمعرفة المتناهية»[55].

بناءً على هذا التمييز بين المعرفة المتناهية والمعرفة اللامتناهية، يستنتج هايدغر أن ما جعل كانط يتوصل إلى أن الحدس الإنساني يتميز بالتلقي، هو أنه حدس متناه ومرتبط بحساسية متناهية. وتوصله إلى تناهي الحساسية هذا جعله يجد «أول مرة مفهومًا أنطولوجيًا، لا حسيًا، للحساسية»[56].

---

(53) المصدر نفسه، ص 85-86.

(54) Renaut, «Présentation,» pp. 76-77.

يؤكد هايدغر، في السياق نفسه، أن «الحدس المتناهي يبقى دومًا مرتبطًا (...) بالمفرد الجزئي الذي يحدسه. ولا يكون موضوع الحدس موجودًا معترفًا به إلا إذا كان في استطاعة كل شخص أن يجعله مفهومًا بالنسبة إلى ذاته والآخرين، ومن ثمة التواصل به. إن الحدس المتناهي، كي يكون معرفة، هو في حاجة دومًا إلى تحديد (...) موضوع الحدس». انظر: المصدر نفسه، ص 88.

(55) المصدر نفسه، ص 91-92.

(56) المصدر نفسه، ص 87-88.

بحسب هايدغر، ليصير الحدس المتناهي معرفة، لا بد له من أن ينتظم مع ملكة الفهم؛ إذ إن «تأويل ماهية المعرفة بصفة عامة، وتناهيها بوجه خاص، يعلمنا أن الحدس المتناهي (...) في حاجة إلى التحديد بواسطة الفهم. والفهم المتناهي، في الأساس، منتظم مع الحدس»[57]. يؤكد هايدغر، في الإطار نفسه، أن الفهم، المتناهي بدوره على غرار الحدس، يخضع لتناهي هذا الأخير؛ لأن طريقة تمثل الفهم تتطلب التفافًا (Détour)، حيث يصير التنوع، من خلاله، قابلًا للتمثل بواسطة المفاهيم[58].

تُعْتَبَر الدراسة التي قدمها كانط حول تحليلية مفاهيم الفهم ومقولاته (Die Kategorie)، في نظر هايدغر بمنزلة عمل «استباقي» لتأسيس الأنطولوجيا؛ لأنها تحليلية تتضمن «المشروع الاستباقي للماهية الداخلية الكلية للعقل الخالص والمتناهي. والبنية الأساسية للأنطولوجيا لا تصبح بيِّنة إلا إذا تابعنا بناء هذه الماهية»[59]. ويرى هايدغر، في إطار إبرازه أساس المعرفة الأنطولوجية، أن شروع كانط في الفصل الموالي للاستنباط الترنسندنتالي بتناول «الترسيمة الخيالية لمفاهيم الفهم الخالصة» (Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegiffe) دليل على أن الخيال يضطلع بدور أساس في منح صور حسية لمفاهيم الفهم، من طريق «نقلها حسيًا» من قِبَل «الترسيمة الخيالية»[60]. وهذه الترسيمة هي التي تُكَوِّن الرسوم الخيالية (Schèmes) التي تقوم بذلك النقل الحسي، وليس ملكة الفهم؛ لأن «الفهم لا ينتج الرسوم الخيالية، وإنما يستخدمها»[61].

باختصار، يمكننا القول إن هايدغر يعتبر أن كل معرفة متناهية تستلزم، إضافة إلى الحدس والفهم، الترسيمة الخيالية التي هي علامة على تناهي المعرفة البشرية.

---

(57) المصدر نفسه، ص 95.

(58) المصدر نفسه، ص 90.

(59) Renaut, «Présentation,» p. 102.

(60) المصدر نفسه، ص 149-155.

(61) المصدر نفسه، ص 208.

بعبارة أخرى، تؤسس مفاهيم الفهم الخالصة (Die reinen Verstandesbegiffe) على رسوم خيالية، حيث يكتمل النقل الحسي لهذه المفاهيم في الترسيمة الخيالية الترنسندنتالية. ومن خلال دراسة هذه الأخيرة، يؤكد هايدغر أن الرسوم الخيالية للمفاهيم تستخلص صورتها من الزمان الذي تعمل في إطاره تلك الترسيمة على تقديم تلك المفاهيم، بوصفها قواعد (Règles). يقول هايدغر: «ليس الزمان بالضرورة هو الصورة الخالصة للرسوم الخيالية لمفاهيم الفهم الخالصة (Schèmes des concepts purs de l'entendement) فحسب، بل هو إمكانها الوحيد لمنح نظرة خالصة أيضًا (...). والرسوم الخيالية للمفاهيم تستخلص صورتها من الزمان باعتباره نظرة خالصة من طريق الولوج إليه في شكل قواعد ما»[62]. لذلك، يرى هايدغر أن الزمان إمكان وصورة خالصة وكلية، بل وما يمنح لأفق التعالي «خاصية مَنْحِ مُدْرَكٍ (...)، وخاصية فتحة محدَّدة مسبقًا»[63].

في ضوء ذلك، يُبيِّن هايدغر أن الزمان إمكانية تسمح ببناء التعالي (Transcendance) وفتح أفقه؛ لأن الرسوم الخيالية الترنسندنتالية، باعتبارها تحديدًا ترنسندنتاليًا للزمان»[64]، هي التي تسمح للمعرفة الأنطولوجية بأن «تُكَوِّن» التعالي، أي تحافظ على الأفق مفتوحًا»[65].

انطلاقًا مما سبق، يتوصل هايدغر إلى إبراز الدور التوحيدي والتركيبي الذي يقوم به الخيال الترنسندنتالي؛ إذ إنه هو الذي يتوسط بين الحدس الخالص والفكر الخالص من جهة أولى، وهو الذي يُصَيِّر الوحدة الأصلية لكليهما ممكنةً من جهة ثانية، وهو إمكان الوحدة الأساسية للتعالي الأنطولوجي في كُلِّيَتِه من جهة ثالثة. لذا، فإن الحدس والفكر الخالصين، باعتبارهما ملكتين ترنسندنتاليتين، يجدان أصلهما في الخيال الترنسندنتالي[66].

(62) المصدر نفسه، ص 162.
(63) المصدر نفسه، ص 166.
(64) المصدر نفسه، ص 177.
(65) المصدر نفسه، ص 186.
(66) المصدر نفسه، ص 193-197.

نسجل، في هذا المقام، أن الخيال الترنسندنتالي، في نظر هايدغر، هو المحدِّد الأساسي للمعرفة عمومًا، وأن الترسيمة الخيالية الترنسندنتالية هي المحدِّدة لـ«ماهية المعرفة الأنطولوجية»[67] خصوصًا.

على هذا الأساس، نشير إلى أن الرهان الأساس لهايدغر، من وراء تأويله للترسيمة الخيالية عند كانط، يتمثل في إبراز مكانة الخيال الأساسية، وزحزحة العقل عن المكانة التي كان يحتلها في إنتاج المعرفة، ومن ثم الشروع في تحطيم أسس الميتافيزيقا ومبادئها الأساسية. يقول هايدغر في هذا الخصوص: «إن العقل، باعتباره منطلقًا ونقطة ارتكاز، موجود مختزلًا في أجزاء (...). ويعني هذا الوضع: تحطيم ما كان يُمَثِّل أسس الميتافيزيقا الغربية (أي الروح واللوغوس والعقل)»[68].

بناءً عليه، يؤكد هايدغر أهمية مذهب الخيال المنتج عند كانط، وهذه الفكرة يتفق معها كاسيرر، مؤَكِّدًا أنه قد توصل إلى أهمية ذلك المذهب من خلال عمله حول «الرمزية»[69]. كما يقر بمجموعة من العناصر الإيجابية في فلسفة هايدغر، حيث يؤكد كاسيرر أن عمل هذا الأخير يتميز «بطبع ومجهود فكري فلسفيين بكيفية أصيلة (...)، حيث يَحمِلُنا إلى المركز الحيوي للمشكلات، ويَنْظُر إليها في قوتها الفعلية وأصالتها الطبيعية»[70]. لكن هل هذا الاتفاق حول أهمية الخيال سيجعل هذين الفيلسوفين يتفقان حول مسائل أخرى؟

2 – مشكلة التناهي

إضافة إلى اتفاق هايدغر وكاسيرر حول السمة المركزية للخيال، يعتبران معًا أن «التناهي هو نقطة انطلاق المشروع الكانطي»[71]، عِلْمًا أن تناهي

(67) المصدر نفسه، ص 163.

(68) Cassirer et Heidegger, p. 24.

(69) المصدر نفسه، ص 30.

(70) المصدر نفسه، ص 83.

(71) Aubenque, p. 85.

الإنسان يتجلى في أن المعرفة التي بإمكانه أن ينتجها تتميز بكونها مشتقة لا أصلية، لأنه لا يملك حدسًا عقليًا خالقًا لموضوعه كما هو الأمر عند الإله الذي يملك «حدسًا أصليًا»، وإنما يملك «حدسًا مشتقًا» فحسب خاضعًا لشرط «تلقي» الموضوعات[72].

لكن، على الرغم من هذا الاتفاق المبدئي بين الفيلسوفين، نلحظ أن تأويلاتهما لمفهومي الخيال والتناهي تجعل الواحد منهما يبتعد عن الآخر. ففي نظر كاسيرر تتمثل أطروحة هايدغر المركزية في كون التناهي منطلق المعرفة والوجود الإنساني وغايتهما، ولا يمكن الانفلات منه أو تجاوزه بتاتًا[73]. ويمكن عرض بعض حجج كاسيرر ضد هذه الأطروحة، كما يأتي:

- تركيز كاسيرر على مسألة التمييز بين المعرفة المتناهية والمعرفة اللامتناهية[74]، حيث يتساءل عن مدى مشروعيتها، ويعمل على تذكير هايدغر بأن الفهم الإلهي - الذي يقوم دليلًا على تناهي المعرفة البشرية - هو نفسه مشكلة، لأن «لا يمكننا تَمَثُّل إمكان موضوعه بتاتًا» (...)، ولا يمكن نقل فكرة فهم إلهي خالق خارج استعمالها السلبي»[75].

---

(72) المصدر نفسه، ص 85.

(73) نشير، في هذا الصدد، إلى أن التناهي لا يمثل، بالنسبة إلى هايدغر، منطلق المعرفة والوجود الإنسانيين فحسب، بل غايتهما أيضًا، حيث لا يمكن التخلص منه أبدًا. لذا، فإن تأكيد كانط، على «التلقائية»، في نظر هايدغر «ينبغي ألا يُفهم أو يُحوَّل إلى معنى يخالف نقطة انطلاق مشكلة كانط. ينبغي دومًا اعتبار أنها تُمَيِّز تناهي المعرفة من دون أن تنكرها أو تلغيها (...). فالرابطة الأصلية بالحدس لا يمكن بتاتًا قطعها، والتبعية التي تنتجها لا يمكن إبعادها أبدًا. إننا لا نكسر سلسلة التناهي، وكل فكر، بما هو كذلك، وكل استعمال «منطقي محض» للفهم يحمل التناهي مسبقًا». انظر:

Cassirer et Heidegger, p. 61.

(74) يمكن القول، هنا، إن كاسيرر أدرك أن قراءة هايدغر لكانط تنطلق وتتوجه اعتمادًا على مفهوم «التناهي الجذري»، كما أنه فهم «المعنى الذي يتصور بموجبه هايدغر التناهي الكانطي، باعتباره «ارتباطًا أصليًا وأساسيًا لكل معرفة مشتقة» بالنسبة إلى «إعطاء ما»، وأن نظرية الخيال الترنسندنتالي تقوم بوظيفة إبراز أن الفهم والعقل يرتبطان ارتباطًا وطيدًا بالحدس، ومن ثم بالتناهي». انظر:

Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 241.

(75) Cassirer et Heidegger, p. 64.

- تأكيد كاسيرر مكانة الفهم وتلقائيته وقدرته على الإبداع، فهو حتى وإن كان مرتبطًا بتلقي الحدس، فإنه يتوافر على «خاصية خلاقة في مجال التجربة وظواهرها (...). وهكذا فإن تحديد الفهم يُظهر عدم قابليته للاختزال، وإبداعيته الأصلية وليس المشتقة ببساطة»[76].

يعتبر كاسيرر أن قول هايدغر - ومفاده أن أساس كل معرفة إنسانية وكل فكر، بما في ذلك الفكر الإلهي، هو الحدس، وهما يتعلقان به ويخدمانه - هو قول غير واضح؛ لأن من اللازم التمييز بين «الخدمة» (Service) و«العبودية» (Servitude). يقول كاسيرر في هذا الصدد: «الوظيفة التي يقوم بها الفهم لمصلحة الحدس لا تأخذ شيئًا من حريته ولا من استقلاليته. إنه يخدم الحدس، لكنه ليس تحت سيطرة الحدس، فهذا الأخير هو هدف الفهم، لكن من دون أن يُستعبَد من قِبَلِه أو يخضع لأوامره»[77].

إضافة إلى تأكيده استقلالية الفهم وامتلاكه القدرة على الخلق والإبداع، لأنه ملكة تتميز بالتلقائية، يرى كاسيرر أن وظيفة الفهم تنطوي على عنصر «لامتناه» يتمثل في بحثه عن «الكلية المطلقة في تركيب الشروط، وبفضل هذا الاقتضاء الذي يفرضه العقل عليه، يعي طبيعته الخاصة ولامحدوديته»[78].

ارتباطًا بذلك، يؤكد كاسيرر أهمية الفهم ووظيفته في إنتاج الموضوعية، والتوصل إلى الحقائق الضرورية والكونية، على الرغم من ارتباط ذلك الفهم بالحدس والتناهي، حيث يتساءل: «هل يريد هايدغر التخلي عن الموضوعية وصورة الإطلاقية اللتين أكدهما كانط في المجال الإتيقي، وفي المجال النظري، وفي نقد الحكم؟ هل يريد أن يتراجع تمامًا إلى انغلاق الوجود المتناهي، وإلا أين يتجلى، في نظره، المنفذ نحو نطاق الموضوعية؟»[79].

---

(76) المصدر نفسه، ص 64-65.

(77) المصدر نفسه، ص 65.

(78) المصدر نفسه، ص 67.

(79) المصدر نفسه، ص 33. يشير بيير أوبنك ، في هذا الصدد، إلى أن كاسيرر يستعين في سؤاله ذاك باستعارة «المنفذ» (La percée)، إلا أن هايدغر لا يجيب مباشرة عن ذلك السؤال؛ لأنه يرى أن «المنفذ =

في خصوص هذا السؤال يرى هايدغر أن غاية كانط الأساسية تتمثل في تشييد «نظرية الوجود» أو «الأنطولوجيا العامة»[80]، وليس في تحديد بنية موضوعات علوم الطبيعة من حيث المقولات والمبادئ التي يقوم عليها عمل الفهم. إضافة إلى ذلك، يبين هايدغر أن السؤال الذي أثاره كاسيرر حول الحقائق يمكن الإجابة عنه من خلال التأكيد على ارتباط «الحقيقة»، في أساسها، بالـ«دازاين» (Dasein) و«تعاليه»[81].

نشير هنا إلى أن هايدغر يرى أن التعالي يرتبط بـ«الزمان»[82] و«الزمانية» (La temporellité)[83] و«القلق» الخاصين بالـ«دازاين». فبالنسبة إلى هذا الفيلسـوف، يُعْتَبَر «التعالي حركة محايثة للدازاين، وتعبيرًا عن البنية الافتتانية (Structure extatique) للزمانية، ولا يَفْتَح أمام الإنسان مستقبلًا آخر سوى الوعي بأنه متخلى عنه (Déréliction)، وبقلقه تجاه انعدام أرضية ليست، في حقيقة الأمر، سوى هاوية (Ab-grund)»[84].

= يحيل إلى كسر (Bruch) أصلي؛ إذ بالنظر إلى كون الإنسان يحتاج إلى منفذ من أجل بلوغ الموضوعية والمعقولية، فإن ذلك علامة على عدم - التملك، وعدم - التطابق مع الذات، وبالتالي فهو علامة، من جديد، على التناهي». انظر:

Aubenque, p. 87.

(80) Cassirer et Heidegger, p. 33.

(81) المصدر نفسه، ص 36-37.

(82) يقول هايدغر في هذا الصدد: «إن معنى وجود هذا الموجود، الذي نسميه الدازاين، سينكشف باعتباره زمانيةً (...). وينبغي إبراز الزمان (...) بوصفه أفق كل فهم وإيضاح للوجود. ومن أجل التوصل إلى رؤيته، ينبغي تقديم إيضاح أصيل للزمان باعتباره أفق فهم الوجود (...). لذا، فإن الإشكالية المركزية لكل أنطولوجيا تتجذر في ظاهرة الزمان». انظر:

Martin Heidegger, *Être et temps*. Trad. de l'allemand par François Vezin; d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie), Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1986), pp. 42-44.

(83) يعتبر هايدغر الزمان بعدًا أساس في دراسته للوجود، حيث يقول في بداية كتابه الكينونة والزمان: «إن التشكيل الملموس لسؤال معنى الوجود هو ما يهدف إلى متابعته هذا الكتاب. وتأويل الزمان، باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بصفة عامة، هو هدفه من الآن فصاعدًا». انظر: المصدر نفسه، ص 21.

(84) Aubenque, p. 87.

بخلاف هذا التصور الهايدغري للتعالي، يرى المنظور الكاسيرري أن «التعالي تجاوز؛ إذ إنه علامة على مشاركة الإنسان في المعقول، ويُعبِّر عن المكانة السامية للعقل الإنساني ذاته، بل وما يجعل تقدم الأنوار ممكنًا من الناحية الزمانية»[85].

لإبراز هذه القدرة التي يوفرها التعالي لتجاوز مشكلة التناهي، ينفتح كاسيرر على العقل العملي الذي يتجاوز - في نظره - الحدود التي لا تسمح بإدراك المعقول، حيث يتم في هذا المستوى «الانتقال إلى نظام آخر. فتزول فجأة الحواجز التي تُقيِّدنا في نطاق محدَّد. فما هو أخلاقي، باعتباره كذلك، يقود إلى خارج عالَم الظواهر، ما يؤدي إلى فتحة معينة تُمَثِّل لحظةً ميتافيزيقيةً حاسمةً؛ إذ يرتبط الأمر بالانتقال إلى عالَم معقول. وهذا يظهر في الإتيقا لأن فيها تم الوصول إلى نقطة لم تعد مرتبطة بتناهي الكائن العارف، وإنما إلى نقطة يَكُون فيها المطلق موضوعًا»[86].

يرى كاسيرر أنه إذا كانت المعرفة الإنسانية محدودة في إطار ما تحدسه حسيًا، من دون التمكن من حدس ما هو معقول، لأنها لا تملك حدسًا عقليًا ملائمًا ومؤهلًا لمعرفته، فإن الأخلاق تفتح أمام الإنسان إمكانية الانتقال إلى ما هو معقول، وتجاوز الحدود الموضوعة أمام العقل النظري.

نشير في هذا الصدد إلى أن هايدغر يعالج بدوره المسألة الأخلاقية في علاقتها بالتناهي، فيحاول أن يؤوّل تصور كانط للعقل العملي بكيفية يكون معها هذا التأويل منسجمًا مع مشروعه الأنطولوجي وقراءته تصوّر كانط للعقل النظري. يؤكد هايدغر في البداية أن العقل العملي، على غرار العقل النظري، مرتبط بالخيال الترنسندنتالي، بل ويؤسس عليه ويُشتق منه[87]. ففي تحليله بنيتيْ ذينك العقلين الأساسيتين اللتين تحيلان على الخيال، يجد تشابهات بين عناصرهما، أي بين المفهوم والقانون الأخلاقي من جهة، والحدس والاحترام

(85) المصدر نفسه، ص 87.

(86) Cassirer et Heidegger, p. 31.

(87) Heidegger, *Kant et le problème*, p. 213.

من جهة أخرى. فإذا كان المفهوم مرتبطًا بالحدس في استعمال العقل نظريًا، فإن للقانون الأخلاقي ارتباطًا بالاحترام في استعمال العقل عمليًا، علمًا أن هذين الارتباطين غير ممكنين سوى باستحضار الخيال الترنسندنتالي. بعبارة أخرى، «مثلما أن المفهوم مرتبط بالحدس بحميمية ويمتلك في الرسم الخيالي بنية تَلَقٍّ قبلي، فإن القانون الأخلاقي بدوره (...) يرتبط ارتباطًا وطيدًا بالشعور الخالص الذي هو الاحترام، وبُعده الخاص بالتلقي»[88].

انطلاقًا من ذلك، يؤكد هايدغر أن كانط يسمي ماهية الذات شخصًا، وأن ماهية شخصية الشخص والذات الإتيقية تتشكل بواسطة الاحترام[89]. ويتوصل إلى أن هذا الأخير يكون احترامًا تجاه القانون الأخلاقي، وهو الذي يُصَيِّر الفعل الأخلاقي ممكنًا. يقول هايدغر في هذا الصدد: «إن الاحترام هو نفسه ما يفتحنا على القانون (...). والشعور بالاحترام ونمط الوجود الذي يُظهره القانون يُحدِّدان الكيفية التي يكون بها القانون، بصفة عامة، قابلًا للتأثير فينا»[90].

في ضوء ذلك، نلحظ أن هايدغر يبين أن احترام القانون يستوجب الشعور باعتباره «شعورًا تجاه...» (Sentiment à l'égard...)، حيث تشعر الذات، من خلاله، بذاتها، وبأنها هي ذاتها. وبالتالي، يكون الاحترام احترامًا للذات بوصفها شخصًا حرًا ممتلكًا لكرامة وخاضعًا للقانون. وبخضوعه ذاك، فإنه يخضع لذاته، حيث يؤكد هايدغر أن «من طريق احترامي للقانون، أخضع له. والشعور تجاه...، الذي يستوجبه الاحترام، بكيفية خاصة، هو خضوع. فاحترامي للقانون يجعلني أخضع لذاتي (...)، وبخضوعي للقانون أخضع لذاتي نفسها باعتبارها عقلًا خالصًا. وبخضوعي لذاتي نفسها أرتقي إلى ذاتي باعتبارها كائنًا حرًا ومصدرًا لتحديدي الخاص. كما أن الأنا، بارتقائه إلى ذاته مع خضوعه لها، ينكشف في كرامته»[91].

---

(88) Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 237.

(89) Heidegger, *Kant et le problème*, p. 214.

(90) المصدر نفسه، ص 215.

(91) المصدر نفسه، ص 215-216.

هكذا، يظهر لنا أن هايدغر، بتأويله الاحترام الذي يكون خضوعًا للقانون الأخلاقي من خلال الشعور المكوِّن للعقل العملي، أراد أن يبرز الاحترام باعتباره «تلقيًا للقانون الأخلاقي، أي ما يجعلنا قادرين على تلقي هذا القانون»[92]، وليربطه في نهاية المطاف بالخيال الترنسندنتالي، حيث يقول: «تُظهر بنية الاحترام الأساسية في ذاتها الطبيعة الأصلية للخيال الترنسندنتالي»[93]. ومن ثم، يصل إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها حين حلّل بنية العقل النظري، أي إلى اعتبار الذات العملية متناهية بكيفية جذرية[94].

في مقابل تصور هايدغر للمسألة الأخلاقية، ينكر كاسيرر وجود تلقٍّ أصلي يحد بنية الذات العملية، ويحرمها من إمكانية تجاوز التناهي. ودافع عن أطروحته باعتماد الحِجاج الآتية:

- يعنى القسم **الأول** من الحِجاج بالاختلاف بين العقلين النظري والعملي، حيث ينطلق كاسيرر من الإقرار بتناهي العقل النظري لأنه يبقى مرتبطًا دومًا بالحساسية، والخيال الترنسندنتالي والزمان[95]. يستنتج كاسيرر،

(92) المصدر نفسه، ص 214.

(93) المصدر نفسه، ص 216.

(94) يقول ألان رونو في هذا الصدد: «بإبرازه أن ماهية الذاتية العملية تكمن في هذا الشعور حيث يكون لدينا وعي بالقانون الأخلاقي وبالذات باعتبارها شخصًا (أي ذاتًا أخلاقية)، يجد هايدغر، من جديد، بُعدًا للتلقي المشَكِّل للذاتية العملية. يندرج التلقي هذه المرة في قلب التلقائية العملية (أي الاستقلالية) التي تظهر بدورها بوصفها تلقائية متلقية، أي خيالًا ترنسندنتاليًا (...). ومن ثم، استطاع هايدغر أن يستنتج أن النظرية الكانطية حول الذات متجانسة ومتناغمة؛ إذ هي نظرية حول الذات المتناهية جذريًا من الوجوه كلها». انظر:

Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 239.

(95) كلما حاول العقل في استعماله النظري تجاوز التجربة، فإنه يقع، لا محالة، في الأغاليط، وتكون أفكاره (ما دامت بلا موضوعات) من دون دلالة؛ إذ لا يمكن «فكرة ما، ولا أي مفهوم عام آخر، أن يتوافرا، فعلًا، على دلالة إلا بارتباطهما بمحسوس ما. والحال أن هذه الصلة بالمحسوس التي هي، بالنسبة إلى مفاهيم الفهم، مقدمة بواسطة الرسم الخيالي، لا يمكنها أن تكون كذلك بالنسبة إلى الأفكار، إلا بكيفية غير مباشرة، باعتبارها تجعل من نفسها مبادئ منظِّمة لاستخدام الفهم الذي يرتبط بالحدس، ومن ثم بالزمان. وباختصار، لا يكون لأفكار العقل حقيقة ولا معنى إذا لم نرجعها، بكيفية معينة، إلى الحدس، وهو ما يتم من خلال استخدامها المنظِّم، بكيفية خالصة، تجاه عمل الفهم». انظر: المصدر نفسه، ص 243-244.

خلافًا لهايدغر، إذا كان هذا الأمر ينطبق على العقل النظري، فإنه لا ينطبق على العقل العملي، فبفضل «المطلق الخاص بفكرة الحرية يتجرأ العقل، في نهاية المطاف، على القيام بالخطوة الحاسمة نحو المعقول الخالص الذي يتجاوز ما هو محسوس وما هو زماني»[96]. ومن ثم، ينبغي عدم إلصاق سمة التناهي المميزة للعقل النظري بالعقل العملي؛ إذ من الصعب تصور وجود تناهٍ خاص بالعقل العملي مماثلٍ لتناهي العقل النظري[97].

- ينصب القسم الثاني من حِجاج كاسيرر على مكانة الشعور بالاحترام ودوره. فإذا كان هايدغر قد اعتبر أن العثور على تناهي العقل العملي ممكن من خلال الشعور بالاحترام لأن هذا الشعور يُمَثِّل بُعْدَ التلقي الذي يسمح بإنتاج القانون الأخلاقي، فإن كاسيرر، في المقابل، يؤكد أن من اللازم التمييز في المشكلات بين ما هو إتيقي وما هو سيكولوجي، وعدم الخلط بين القانون الأخلاقي والشعور به؛ إذ لا يحتاج هذا القانون إلى تلقي الاحترام كي يؤسس. يقول كاسيرر في هذا الخصوص: «لا يؤسس محتوى القانون الأخلاقي أبدًا، بحسب كانط، على الشعور بالاحترام، فهذا الأخير لا يُشكل معناه. يشير هذا الشعور، بشكل خالص وببساطة، إلى الكيفية التي يُتَمَثَّل بها القانون، المطلق في ذاته، داخل الوعي الإمبريقي المتناهي. وهو بالتالي لا ينتمي إلى تأسيس الإتيقا الكانطية، وإنما إلى تطبيقها»[98].

بذلك فإنه بمقتضى التمييز بين القانون الأخلاقي والشعور به المتمثل في الاحترام، «ينفلت» العقل العملي، في نظر كاسيرر، من «التناهي»، وينفتح أمامه أفق «اللامتناهي»، حيث «لا يحتاج العقل العملي إلى تلقي الاحترام كي يشتغل؛ لأنه تلقائية خالصة. لذا، يمكن أن يتموضع شكل الذاتية، على مستوى العقل العملي، حيث يمكن أن يتحقق نوع من «الفتحة نحو اللامتناهي»، على الرغم من أن التناهي الوحيد الذي يمكن تصوره هو ذلك الذي يتوافر على بنيةِ تلقٍّ أصلي»[99].

---

(96) Cassirer et Heidegger, p. 69.

(97) Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 244.

(98) المصدر نفسه، ص 70-71.

(99) المصدر نفسه، ص 246.

3 - نقاش حول تعديلات «نقد العقل الخالص»

إضافة إلى ما سبق قوله في شأن الخيال ومشكلة التناهي، يتضح الاختلاف بين التصورين الهايدغري والكاسيرري، في تأويلهما الفلسفة الكانطية، أكثر من خلال كيفية فهمهما التعديلات التي أدخلها كانط إلى **نقد العقل الخالص**، وربط ذلك الفهم بالرهان الفلسفي الخاص بكل واحد من ذينك التصورين.

يمكن تحديد معالم الرهان الخاص بقراءة هايدغر **لنقد العقل الخالص** انطلاقًا من معالجة إشكالية علاقة الفلسفة بالعلم. فهذا الفيلسوف يُحدِّد الفلسفة من خلال تناول سؤال خصوصيتها في ارتباطها بالعلوم، حيث يبتدئ بالتساؤل عن ماهية الفلسفة ومناقشة الأطروحة القائلة إن «الفلسفة ليست علمًا»[100]، ثم ينفتح على معنى الأصل اليوناني للفظ «فيلوسوفيا» (philosophia)[101]، ليؤكد بعد ذلك ضرورة تمييز الفلسفة عن العلم. لكن من أجل إبراز هذا الاختلاف بينهما ينبغي البحث في ماهية العلم، من خلال دراسة أزماته الراهنة. وفي نظره هناك ثلاث أزمات يعيشها العلم في العصر الراهن، تظهر في العلاقة بين الفرد والعلم من جهة أولى، ومكانة العلم في الواقع الاجتماعي التاريخي من جهة ثانية، وأزمة المبادئ في العلوم من جهة ثالثة[102].

من خلال هذه الأزمات، تبين لهايدغر أن العلم يتميز بالخصائص الآتية: ارتباطه بالموجود واهتمامه بجزء من الموجود فحسب وانغلاقه في مجال معين والميل إلى الهيمنة والتحكم بالموجود من خلال التقنية[103].

---

(100) Jean Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger: Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Biblio essais; 4262 (Paris: Librairie générale française, 1998), p. 13.

(101) مارتن هيدجر، **ما الفلسفة؟: ما الميتافيزيقا؛ هيلدرلن وماهية الشعر**، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي، النصوص الفلسفية، ط 2 (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974)، ص 52-72.

(102) Wahl, pp. 14-16.

(103) المصدر نفسه، ص 119-120. انظر أيضًا: مارتن هايدجر: «السؤال عن التقنية،» في: **كتابات أساسية**، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة؛ 505، 2 ج (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ج 2، ص 177-178.

بعد عرضه أزمات العلم وخصائصه، يتوصل هايدغر إلى أن العلم معرفة أونطيقية (Ontique) تهتم بالموجود لا بالوجود. فهو معرفة سابقة على الأنطولوجيا (Pré-ontologique)، وتستلزم معرفة أخرى تهتم في الأساس بالوجود، أي الأنطولوجيا، فيؤكد هايدغر في هذا الصدد أن «التساؤل الأنطولوجي هو أكثر أصالة من التساؤل الأونطيقي للعلوم الوضعية (...). والهدف الذي يقصده سؤال الوجود هو شرط قبلي لإمكان الأنطولوجيات التي توجد إلى جانب العلوم الأونطيقية وتؤسسها، لا إمكان العلوم وحدها»[104].

يرى هايدغر أن الفلسفة، باعتبارها «أنطولوجيا أساسية»[105]، لا تبحث في الحقيقة الأونطيقية على غرار العلم، وإنما في الحقيقة الأنطولوجية المؤسَّسة على تعالي الوجود الإنساني. ويعني التعالي في هذا الإطار قدرة الـ «دازاين» على تجاوز الموجود نحو الوجود. كما يشير هايدغر إلى أنه على الرغم من أن العلم نفسه يفترض التعالي، فهو لا يدرس الوجود بل الموجود، لأن الفلسفة هي التي تهتم بالوجود. فتكون الفلسفة إذًا من خلال التعالي هي «حد العلم. إنها حد متضمن في العلم، ما دام كل علم يفترض الوجود، والوجود هو مجال الفلسفة»[106].

بناءً عليه، يبين هايدغر أنه إذا كان الـ «دازاين» هو الذي يقوم بفهم الوجود والإنصات إليه (Entente) من خلال التعالي نحو الوجود، فهذا التعالي عمل التفلسف أساسًا، حيث إن «التعالي نحو الوجود هو التفلسف»[107]. يؤكد هايدغر أن الفلسفة هي التي تسمح للوجود بأن ينكشف من خلال «ترك التعالي يَنْتُج». من هنا تتجلى الحرية التي تشكل ماهية التعالي والتفلسف معًا؛ لأن الحرية هي التي تسمح بالتفلسف باعتباره فهمًا للوجود وتعاليًا نحوه[108].

---

(104) Heidegger, *Être et temps*, p. 35.

(105) المصدر نفسه، ص 38-42. انظر أيضًا: هيدجر، ما الفلسفة، ص 93-94.

(106) Wahl, p. 126.

(107) المصدر نفسه، ص 121.

(108) المصدر نفسه، ص 121-123.

يحتل مفهوم التعالي مكانة مركزية في معالجة هايدغر للاختلاف بين العلم والفلسفة. وتبرز أهمية ذلك المفهوم، بكيفية أدق، من خلال تأكيده أن «الحقيقة الأنطولوجية ترنسندنتالية»[109] في أساسها.

يستلهم هايدغر مفهوم «الترنسندنتالي» من فلسفة كانط، ويأخذ عنه طريقته النقدية في وضع الإشكالات الفلسفية حتى إنه يعتبره «الفيلسوف الأول الذي رأى ما هو التعالي، لكنه لم يره سوى بكيفية غير مباشرة، وطريقة سلبية ونقدية في الآن نفسه (...). فكانط هو أول من أبرز مشكل المعرفة الترنسندنتالية الذي كان كامنًا في كل فلسفة»[110]. في ضوء ذلك، يصل هايدغر فلسفة كانط برهانه الفلسفي المرتبط بمشروع الأنطولوجيا الأساسية الخاص به، حيث يرى فيه «مؤسِّس الأنطولوجيا»[111] بامتياز. غير أن هذه النتيجة التي توصل إليها هايدغر سرعان ما يعلّق عليها بتأكيده أن كانط لم يذهب في مشروعه التأسيسي للأنطولوجيا إلى النهاية. فعلى الرغم من أن كانط هو الفيلسوف الأول والوحيد في نظر هايدغر الذي اهتم بالخيال الترنسندنتالي والزمان، فإنه لم يواصل طريقه إلى النهاية في اتجاه تأسيس الأنطولوجيا الأساسية المرتبطة ببُعد الزمانية، بل انحرف عن تلك الطريق، وعاد إلى ميتافيزيقا الذات كما أسسها ديكارت (Descartes) في العصر الحديث. والسبب في ذلك مردود، بحسب هايدغر، إلى أن «شيئين منعا كانط من الولوج إلى إشكالية الزمانية: الإهمال التام لسؤال الوجود، ثم الغياب المتلازم لأنطولوجيا موضوعاتية عن الدازاين، أو بتعبير كانطي، غياب تحليلية أنطولوجية سابقة على ذاتية الذات. وبدلًا من ذلك، اتخذ كانط من جديد موقع ديكارت بكيفية دوغمائية»[112].

في نظر هايدغر، بقي موقف كانط «غامضًا»[113]، بل تراجع عما أقر به في الطبعة الأولى لنقد العقل الخالص، حيث أدخل في طبعته الثانية تعديلات عدة

---

(109) المصدر نفسه، ص 114.

(110) المصدر نفسه، ص 116-117.

(111) المصدر نفسه، ص 117.

(112) Heidegger, *Être et temps*. pp. 49-50.

(113) Wahl, p. 117.

مسّت المكانة المركزية للخيال الترنسندنتالي لمصلحة الفهم، بهدف الاندماج من جديد في مسار الميتافيزيقا(114)، حيث يقول: «ترمي طبعة **نقد العقل الخالص** الثانية بالخيال الترنسندنتالي إلى الظل، وتُحوِّله لمصلحة الفهم، وهذا ما وصفه، على الأقل، الاتجاه العفوي للتحرير الأول. لكن كانط كان، في الآن نفسه، مجبرًا، تحت طائلة أن يرى إقامة الأساس تنهار بأكملها، على أن يحفظ كل ما شَكَّل وظيفة الأساس الترنسندنتالي في الطبعة الأولى»(115).

يعرض هايدغر في هذا الإطار مجموعة من التصحيحات التي أدخلها كانط في الطبعة الثانية، حيث يؤكد أنه تم إبعاد مقطعين رئيسيين كانا يعالجان الخيال بوصفه ملكة تتوسط الحساسية الفهم(116). كما عُدّل النص الذي اعتبر فيه كانط أن الخيال «وظيفة للنفس»(117)، واستبدلت هذه العبارة «بعبارة وظيفة الفهم، وهكذا أُسْنِد التركيب الخالص إلى الفهم الخالص، ولم يعد الخيال الخالص ضروريًا بوصفه ملكة خاصة، ومن ثمة أصبح إمكانُ جَعْلِه أساس المعرفة الأنطولوجية الأساسي محطمًا بكيفية ظاهرة، وهي أطروحة يُعبِّر عنها، على الرغم من ذلك، فصلُ الترسيمة الخيالية الذي لم يتغير في الطبعة الثانية»(118).

(114) يرى ألان رونو أن هايدغر يصل في تأويله التغيير الذي طرأ على نقد العقل الخالص، في طبعته الثانية، إلى أنه لم يكن تغييرًا اعتباطيًا أو نتيجة للصدفة، إذ لم يكن بإمكان كانط سوى أن يتراجع أمام ضخامة الحدث الواقع في عام 1781. فالطبعة الثانية، في عام 1787، لا تُبْرِز نظرية الخيال الترنسندنتالي فحسب، بل جزءًا كبيرًا من التعديلات والإصلاحات التي أدخلتها في النَقد كان مرتبطًا، بحسب هايدغر، بضرورة سد الثغرة المحدثة في هيمنة العقل التقليدية. وبدقة أكبر، إن خطوة الطبعة الثانية إلى الوراء تكمن في ضمان عودة الفهم بقوة على حساب الحساسية والترسيمة الخيالية، مهيئة بذلك شكل النزعة النقدية التي اندمجت، بكيفية أفضل، في دينامية الميتافيزيقا الغربية». انظر:

Renaut, «Présentation,» p. 18.

(115) Heidegger, *Kant et le problème*, p. 217.

(116) يقول هايدغر: «تم تعويض المقطع الأول بعرض نقدي لتحليل الفهم كما قدمه لوك وهيوم. وهكذا يبدو أن كانط اعتبر (...) أن تصوره الخاص، كما ظهر في الطبعة الاولى، ما زال قريبًا جدًا من النزعة الإمبريقية. أما المقطع الثاني فاختفى بسبب التحرير الجديد الذي أُدخل على مجموع الاستنباط الترنسندنتالي». انظر: المصدر نفسه، ص 218.

(117) Kant, *Critique de la raison* (1990), p. 93.

(118) Heidegger, *Kant et le problème*, p. 218.

نشير هنا إلى أن هايدغر يرى في استبدال كانط العبارة الأولى بعبارة جديدة مساسًا بمكانة الخيال الترنسندنتالي واستقلاليته ودوره التركيبي لعملي الحساسية والفهم؛ إذ يقول هايدغر في هذا الصدد: «إذا كان كل تركيب، في الطبعة الأولى (...)، ينجم عن الخيال بوصفه ملكة غير قابلة للاختزال في الحساسية أو الفهم، فإن الفهم، في الطبعة الثانية، يُعتَبَر أصلَ كلِّ تركيب»[119]. بعبارة أخرى، أخذ الفهم مكان الخيال الترنسندنتالي، وأصبح يؤدي دوره حتى صار فعله التركيبي تعبيرًا عن تأثير ملكة الفهم في ملكة الحساسية، أو «التأثير التركيبي للفهم في الحس الداخلي»[120].

فضلًا عن ذلك، يرى هايدغر أن إيلاء كانط الأهمية في «الاستنباط الترنسندنتالي» (Die transzendentale Deduktion) للاستنباط الموضوعي على حساب الاستنباط الذاتي[121] لا يبرر إقصاءه الخيال الترنسندنتالي، أو التراجع عن اكتشاف ما هو متجذر في هذا الخيال، لأنه يحتوي على «جذر مجهول»[122]. ومن ثمة، «ينبغي العثور في الخيال الترنسندنتالي نفسه على الدافع الذي انحرف بسببه كانط عنه، وأنكره بوصفه ملكة أساسية وترنسندنتالية مستقلة»[123].

---

(119) المصدر نفسه، ص 219. بحسب هايدغر، «لم يعد الأمر يتعلق بالخيال الترنسندنتالي باعتباره وظيفة أساسية ومستقلة، تتوسط بكيفية أصلية الحساسية والفهم في وحدتهما الممكنة، هذه الملكة الوسيطة تنهار، ويحتفظ فحسب بمصدري الروح [Gemüt] الأساسيين. نُقلت وظيفته إلى الفهم. وحينما يقدم كانط، في الطبعة الثانية، الخيال الترنسندنتالي، تحت عنوان مميز ظاهريًا هو التركيب الخاص (Synthesis Speciosa) الذي يشكل اسمه الخاص به، فإنه يثبت بواسطة هذه العبارة أن الخيال الترنسندنتالي فقد استقلاليته السابقة. يسمى هكذا فقط لأن الفهم يستند فيه إلى الحساسية، ويكون، من دون هذه العلاقة، تركيبًا عقليًا (Synthesis Intellectualis)». انظر: المصدر نفسه، ص 220-221.

(120) Kant, *Critique de la raison* (1990), p. 132.

(121) يقول هايدغر: «إن كانط، بإهماله تطوير الاستنباط الذاتي، لم يعد يتوافر، لوصف ذاتية الذات وتحديدها، إلا على التصور الذي يمكن أن تقدمه إليه الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا التقليديتان. تعتبر هاتان الأخيرتان الخيال ملكة دنيا مرتبطة بالحساسية». انظر:

Heidegger, *Kant et le problème*, p. 223.

(122) نشير في هذا الإطار إلى أن ذلك الجذر المجهول يتمثل، بحسب هايدغر، في الخيال الترنسندنتالي المتأصل في ماهية الإنسان، وهو مجهول؛ لأنه عنصر مقلق لا لأنه غير معروف بتاتًا. وعلى الرغم من أن كانط أشار إلى ذلك الجذر، فإنه لم يقم بإغنائه، حيث تخلى عن اكتشافه في نهاية المطاف. انظر: المصدر نفسه، ص 217.

(123) المصدر نفسه، ص 222-223.

نسجل هنا أن هايدغر يعتبر أن التعديل الأساسي الذي أدخله كانط في الطبعة الثانية هو التمييز بين الكائن العاقل المتناهي والإنسان، وكان الهدف من وراء ذلك هو فصل التناهي عن التلقي الحسي، فبإمكان كائنات عاقلة متناهية أن تعرف من دون الحاجة إلى الحدس الحسي. يقول هايدغر: «ما لا شك فيه هو أن مشكل التمييز بين كائن عاقل متناه بصفة عامة والإنسان باعتباره تحقيقًا جزئيًا لكائن مماثل موجود في المقام الأول في الطبعة الثانية من الاستنباط الترنسندنتالي. إن التصحيح الأول الذي قام به كانط للصفحة الأولى من الطبعة الثانية لعمله تجعل هذا الأمر واضحًا سلفًا. ومعالجته لتعريف المعرفة المتناهية وبدقة أكبر، الحدس المتناهي، يتمم عرضه بعبارة 'على الأقل بالنسبة إلينا نحن البشر'. هذا يتجه إلى إبراز أنه إذا كان كل حدسٍ متناه متلقيًا، فإن التلقي ينبغي مع ذلك بالضرورة، كما هو الحال بالنسبة إلى الإنسان، ألا يتم من خلال وساطة أعضاء حسية»[124].

يتبين لنا أن النتيجة التي تبرز من خلال تفحص هذا التعديل هي رغبة كانط في إقرار استقلالية ملكتي العقل والفهم عن الخيال، بل وتفوقهما على هذا الأخير. يقول هايدغر: «تقرر الطبعة الثانية لمصلحة الفهم وضد الخيال الخالص من أجل إنقاذ تفوق العقل. في الطبعة الثانية، يختفي تقريبًا الاستنباط الذاتي والسيكولوجي أكثر مما يقوى، فيتم التوجه نحو الفهم الخالص بوصفه ملكة للتركيب. وسيكون من غير المجدي إرجاع الفهم إلى قوى معرفية أكثر أصلية»[125].

---

(124) المصدر نفسه، ص 225. بحسب ألان رونو، يعتبر هايدغر أن تمييز كانط بين الإنسان والكائن العاقل يحرك الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص كلها، وذلك يظهر من خلال السعي إلى «إضفاء طابع نسبي على الخيال بإعادة التأكيد على أولوية الملكات العقلية، لأن كانط، بتمييزه بين الإنسان والكائن العاقل المتناهي، فصل، بالفعل، التناهي عن التلقي الحسي، حيث صار هذا الأخير يعتبر حالة خاصة (حالة الإنسان) لتناه يمكن تصوره (...)، بطريقة عقلية بشكل خالص، على سبيل المثال انطلاقًا من الاختلاف بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون». انظر:

Renaut, «Présentation,» p. 21.

(125) Heidegger, *Kant et le problème*, pp. 225-226.

على هذا الأساس يؤكد هايدغر أن نظرية كانط في الطبعة الأولى لكتاب **نقد العقل الخالص** ينبغي أن تتموقع في إطار العمل التأسيسي للأنطولوجيا. ومن ثم، ينبغي عدم اعتبارها مشروعًا تأسيسيًا للمعرفة العلمية واختزالها في نظرية المعرفة المرتبطة بالعلوم الطبيعية، بخلاف الكانطيين الجدد الذين سعوا، بحسب هايدغر، إلى تأويل ذلك الكتاب من منظور إبيستمولوجي[126].

في مقابل هذا التصور الهايدغري، سعى كاسيرر إلى تقديم أطروحة يرفض من خلالها جعل «الكانطية الجديدة كبش فداء الفلسفة المعاصرة»[127]، ويؤكد ضرورة اعتبارها «توجهًا معينًا في وضع المشكلات، لا فلسفة ينبغي تعليمها بكيفية دوغمائية»[128]؛ وهذا يعني أن ما يوحّد الكانطيين الجدد هو تبنيهم روح المنهج النقدي في وضع الأسئلة الفلسفية، حيث يقر كاسيرر أنه «يحافظ على الوضع الكانطي للسؤال الترنسندنتالي»[129].

إضافة إلى ذلك، يرى كاسيرر أنه حتى وإن اعتُبر علم الطبيعة الرياضي «باراديغما»[130] - كما أعلن عن ذلك هايدغر، وأكد أنه يمثل جوهر الفلسفة الكانطية الجديدة - فهو لا يمثل كل شيء، ولا يجيب عن جميع الإشكالات، كما لا يمكنه أن يحلّ محل الأشكال الثقافية كلها. بعبارة أخرى، إن العلم، في المنظور الكاسيرري «لا يستنفد إنتاجية الروح التي تتمظهر، بالتساوي، في تشكيل الأشكال الرمزية عمومًا، سواء اللغة أم الأسطورة (...). فالروح لا تُختزَل في العقل ولا في الفهم»[131].

يرد كاسيرر على تأويل هايدغر الذي اعتبر من خلاله أن كانط تراجع في طبعة **نقد العقل الخالص** الثانية عما أقر به في الطبعة الأولى. ويمكن تقسيم

---

(126) Cassirer et Heidegger, p. 29.

(127) المصدر نفسه، ص 28.

(128) المصدر نفسه، ص 28.

(129) المصدر نفسه، ص 49.

(130) المصدر نفسه، ص 30.

(131) Aubenque, p. 84.

حجاج كاسيرر، في خصوص هذه المسألة قسمين: ينصب **الأول** على الاستنباط الترنسندنتالي، حيث يؤكد كاسيرر أن التصحيحات التي أدخلها كانط في الطبعة الثانية كانت بهدف إبراز تميز ما هو ترنسندنتالي عما هو سيكولوجي، لذلك أعطى الأهمية للاستنباط الموضوعي على حساب الاستنباط الذاتي. يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن الدافع وراء تلك التصحيحات هو فحص غراف (Grave) وفيدر (Feder) ذلك الكتاب، حيث وجد كانط نفسه ملزمًا ببذل «مجهود من أجل تمييز دقيق وواضح لمثاليته الترنسندنتالية من المثالية السيكولوجية. وهذا الهم أجبره على نقل مركز ثقل التحليل الترنسندنتالي (...) من جهة الاستنباط الترنسندنتالي إلى جهة الاستنباط الموضوعي. كما أجبره على إبراز أن السؤال الرئيس لنقد العقل هو معرفة شروط إمكان موضوع التجربة. لكن أَلَمْ تكن هذه، بالضبط، هي الأطروحة التي سبق لكانط أن دافع عنها بقوة في تصدير طبعة النقد الأولى؟»[132].

هكذا، يتبين لنا أن ما فعله كانط في طبعة **نقد العقل الخالص** الثانية هو قلب لترتيب لحظتي الاستنباط الترنسندنتالي الذاتية والموضوعية. فإذا كان قدم الاستنباط الذاتي على الاستنباط الموضوعي في الطبعة الأولى، فإنه ابتدأ بهذا الاستنباط الثاني في الطبعة الثانية، وذلك لتجاوز اتهامه بالسقوط ضحية النزعة السيكولوجية. فصحيفة الاتهام التي قدمها غراف وفيدر تشير إلى أن طريقة كانط في الطبعة الأولى «تخلط السؤال السيكولوجي للتكوين بالسؤال الترنسندنتالي للموضوعية، ما يهدد (...) فكرة الحقيقة بانحلال خالص وبسيط. لذا يُفهم، بسهولة، أن كانط قرر، أمام قراءة مماثلة تقوده من جديد إلى النزعة الإمبريقية، أن من الأفضل إظهار أولوية الاستنباط الموضوعي، المشار إليه بلا جدوى في التصدير، خصوصًا استقلاله عن الاستنباط الذاتي. من هنا هذا الإصلاح المكثف جدًا للاستنباط الترنسندنتالي»[133].

أما القسم **الثاني** من حجاج كاسيرر فيخص التمييز بين الإنسان والكائن

---

(132) Cassirer et Heidegger, pp. 78-79.

(133) Renaut, «Présentation,» p. 23.

العاقل، حيث يؤكد أن كانط أشار إلى هذا التمييز قبل ظهور طبعة **نقد العقل الخالص** الثانية، في نص آخر أصدره في عام 1785، قال فيه: «لا يمكن أن ننكر أن القانون المرتبط بمفهوم الأخلاقية يمكن أن تكون له دلالة جد ممتدة ينبغي أن يستحقها، لا بالنسبة إلى البشر فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى الكائنات العاقلة كلها بصفة عامة»[134]. وبذلك، أخذ القانون الأخلاقي عند كانط دلالة وقيمة باستقلال عن التلقي الحسي[135] وخارج شروط التناهي الزمانية الخاصة بالإنسان، حتى قبل تعديل **نقد العقل الخالص**.

استثمر كاسيرر التدقيقات التي أدخلها كانط قبل صدور طبعة **نقد العقل الخالص** الثانية، من أجل مواجهة التأويل الهايدغري الذي يسعى إلى إثبات أن كانط، قبل هذه الطبعة، كان يولي الخيال والزمان أهمية كبرى. يقول كاسيرر: «بسعي هايدغر إلى ربط كل قدرة على المعرفة بالخيال الترنسندنتالي، بل واختزالها فيه، يصل إلى حد لم يتبق له فيه سوى مستوى مرجعي واحد، هو الكينونة الزمانية (...). غير أن كانط لا يدافع عن مثل هذه النزعة الواحدية (Monisme) للخيال، وإنما يتمسك بثنائية مقررة وجذرية، هي ثنائية العالَم المحسوس والعالَم المعقول؛ لأن سؤاله هو سؤال ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، أي التجربة والفكرة، لا سؤال الوجود والزمان»[136].

إضافة إلى ذلك، يرى كاسيرر أن تناهي العقل العملي لا يعني تأسسه على الخيال، بالضرورة، على غرار العقل النظري وتلقيه الأصلي، إنما هو تناه أخلاقي مؤسَّس على التلقائية وإنتاجية القانون الأخلاقي من الذات التي تمتلك بنية مستقلة، حيث «تضع في ما هو كائن ما تصورته باعتباره ما ينبغي أن يكون، وتستحضر المطلق (...) باعتباره وضعًا ذاتيًا»[137].

---

(134) Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, Trad., présentation, bibliogr. et chronologie par Alain Renaut, 2 vols. (Paris: Flammarion, 1994), vol. 1, pp. 79-80.

(135) Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 247.

(136) Cassirer et Heidegger, pp. 72-73.

(137) Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 248.

يحضر التميز الذي أقامه كانط بين الإنسان والكائن العاقل (في عام 1785) كذلك في التعديلات التي أُدخِلت على **نقد العقل الخالص** في طبعته الثانية (في عام 1787)، بدءًا من الفقرة الأولى من «الاستطيقا الترنسندنتالية»، حيث أضاف تدقيقًا على الجملة التالية: «لا يمكن الحدس أن يتحقق إلا من حيث أن الموضوع معطى لنا، وهذا بدوره غير ممكن [على الأقل بالنسبة إلينا نحن البشر] سوى بشرط أن يؤثر الموضوع في روحنا بكيفية معينة»[138].

يمكن أن نفهم من هذه الإضافة أن ثمة إمكانية لوجود كائنات عاقلة متناهية أخرى، غير الإنسان، لكن تناهيها غير مؤسَّس على التلقي الحسي. يرتبط السبب الأساس في ذلك بمحاولة كانط تجنيب تصوره الفلسفي الأخلاقي إمكانية وضعه في إطار الأنثروبولوجيا الإمبريقية، مثلما يرتبط بسعيه إلى تجنب انزلاق إشكاليته الترنسندنتالية إلى السيكولوجيا والنزعة الإمبريقية، كما أشير إلى ذلك في القسم الأول من حجاج كاسيرر الخاص بالاستنباط الترنسندنتالي. لذا، يمكن القول إن «بإصلاح الاستنباط الترنسندنتالي، والتمييز بين الإنسان والكائن العاقل المتناهي، لا يتغير المنظور الكانطي في الأساس، إنما يقوّي، بالأحرى، حمولة المشروع الكانطي في مجالي الفلسفة النظرية (اللاإمبريقية) والفلسفة العملية (اللاأنثروبولوجية) في الآن نفسه»[139].

من خلال ما سبق، نقف أمام قراءتين متباينتين لكانط وإرثه الفلسفي، الأولى لهايدغر الذي سعى إلى تأويل فلسفة النقد كي تتماشى مع مشروعه الأنطولوجي، حتى وإن تطلب الأمر فهم كانط بكيفية قد لا تتوافق تمامًا مع مبادئه النقدية - كما يرى كاسيرر - أو الذهاب إلى ما هو أبعد من أفقه، كما يقر بذلك هايدغر نفسه: «سنتابع الحركة الداخلية لإقامة أساس الكانطية، لكن من دون التمسك بالموقف والصيغ التي قدمها كانط. يجدر الذهاب أبعد من هذه الأخيرة، من أجل التمكن من تقويم صحة المعمارية الخارجية لنقد العقل الخالص وشرعيتها وحدودها، انطلاقًا من إدراكٍ أكثر أصالة للدينامية الداخلية الخاصة بإقامة الأساس»[140].

---

(138) Kant, *Critique de la raison* (1990), p. 53.

(139) Renaut, «Présentation,» p. 24.

(140) Heidegger, *Kant et le problème*, p. 103.

بناءً على ذلك، يعتبر هايدغر أن كانط، على الرغم من تأكيده ضرورة وضع حدود للمعرفة البشرية من خلال إبراز تناهيها، رسم طريقًا لم يتجرأ على السير فيه، ووضع مهمة فلسفية لم يتحمل أداءها حتى النهاية؛ إذ «منح في العمق امتيازًا للوجود مقارنةً بالإنسان. وإذا كان الإنسان محدودًا في معرفته للوجود، فإن ذلك ناجم عن كون الوجود هو الذي ينكشف للإنسان، وليس الإنسان هو الذي يكشف الوجود (...). وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن ينتج عِلْمًا بالوجود، فلأنه لا يستطيع سوى تخيله بكيفية شعرية. من هنا الدور المركزي الذي أولاه كانط للخيال في المعرفة»[141].

في نظر هايدغر، لم يعرف كانط كيفية استخلاص نتائج ما اكتشفه في عمله الفلسفي، حيث كان بإمكانه أن يجعل محور تفكيره، في الفن والشعر بوجه خاص، بدلًا من انغلاقه داخل نظرية المعرفة العلمية. فلو أنه «تجرأ على الذهاب حتى نهاية ما بيّنه، لكان بإمكانه أن يفهم أن مفتاح المعرفة موجود في الفن (...). لذا، بدلًا من كتابته الاستطيقا الترنسندنتالية (...) كان بإمكانه أن يطور نظرية عن الخيال الخلاّق (...). أن الوجود شعري، لكن كانط لم يفهمه، فغاب عنه ما هو أساس، لذلك عاد إلى الميتافيزيقا»[142].

انطلاقًا من هذه القراءة، اتخذ هايدغر موقعًا مخالفًا للكانطية الجديدة في ماربورغ، وعلى رأس أقطابها نجد كاسيرر الذي يؤكد أن هايدغر اختزل قوى المعرفة وملكاتها كلها في الخيال، وأذاب المنطق في تساؤل حول الوجود، ونزع عن الحرية كل أساس يمكن أن تقوم عليه، بل اعتبرها اللاأساس الخاص بالدزاين»[143].

بالنظر إلى ذلك، يرى كاسيرر أن هايدغر نقل مفاهيم كانط إلى فضاء فكري مخالف لروحه «الأنوارية»، لأن «كانط هو مفكر الأنوار (Aufklärung)،

---

(141) Bertrand Vergely, *Cassirer: La Politique du juste*, Le Bien commun (Paris: Michalon, 1998), p. 19.

(142) المصدر نفسه، ص 30-31.

(143) Cassirer et Heidegger, p. 82.

بالمعنى السامي والجميل جدًا لكلمة أنوار؛ إذ يسعى إلى النور والوضوح حتى حين يتأمل أسس الوجود الأكثر عمقًا وخفاءً (...). أما فلسفة هايدغر فتحمل طابع أسلوب مغاير»[144].

لذا، يؤكد كاسيرر أن التأويل الهايدغري يتناول الفلسفة الكانطية انطلاقًا من مفاهيم غريبة عن كانط وروحه النقدية، ولم تنبت على أرضيتها. بعبارة أدق، إنه تأويل يستخدم آليات وصيغ «تُفْهَم انطلاقًا من عالَم كيركغارد (Kierkegaard)، لكنها لا تجد أي حيز لها في عالَم كانط. فبالنسبة إلى هذا الأخير، ليس القلق ما يُظهر العدم ويفتح أمامه مجال الميتافيزيقا وينخرط فيه. فقد اكتشف شكلًا من المثالية التي تحيل الإنسان، من جهة، إلى الأعماق الخصبة للتجربة، وتضمن له، من جهة أخرى، المشاركة في الفكرة، فالمشاركة في اللاتناهي. كانت هذه هي ميتافيزيقاه، أي الطريق التي اتخذها من أجل تجنب قلق العدم»[145].

خلافًا لهايدغر، يرى كاسيرر أن كانط لم يرسم حدودًا للمعرفة الإنسانية ليلقي بنفسه من جديد في أحضان «ميتافيزيقا الوجود»، حيث يمكن الوجود أن يزور الإنسان بكيفية شعرية، إنما «أراد ببساطة أن يذكّر بالحقيقة المنسية في غالب الأحيان: ليس الإنسان هو الإله، فالإنسان لا يستطيع أن يلج الوجود بشكل مباشر؛ إذ يتطلب منه ذلك المرور عبر وساطة ما (...). وبالنظر إلى كونه لا يستطيع أن يكون هو المطلق، فبإمكانه أن يصير جديرًا بهذا الأخير، حيث بإمكانه أن يصير رمز الوجود، من طريق ثقافته وشغله وأعماله وبناءاته»[146].

على هذا الأساس، إذا كان هايدغر مفتتنًا بالأنطولوجيا وسؤال الوجود وتأسيس ميتافيزيقا الدازاين، فإن كاسيرر مفتتن بالثقافة وسؤال الإنسان والأشكال الرمزية التي ينتجها. وتتمثل غايته في تأسيس فلسفة الثقافة من طريق الاهتمام بـ«الوساطات» التي من خلالها يُحَوِّل الإنسان «وجوده إلى شكل ما، أي يُحوِّل، بالضرورة، كل ما يوجد فيه من نظام المعيش إلى شكل

(144) المصدر نفسه، ص 82.

(145) المصدر نفسه، ص 82-83.

(146) Vergely, pp. 19-20.

موضوعي معين يتموضع هو ذاته فيه. وبهذا التحويل، لا يتحرر الإنسان من تناهي منطلقه (...)، وإنما بانبثاقه من التناهي، متجاوزًا نفسه في شيء جديد، وهذا هو اللاتناهي المحايث (...). فالتناهي يتقدم داخل اللاتناهي ويمر من خلاله»[147].

انطلاقًا مما ورد ذكره، في هذا الفصل، نسجل أن كاسيرر سليل الفلسفة الكانطية وأحد ورثتها الشرعيين منذ انتسابه إلى مدرسة ماربورغ. غير أن انتسابه هذا لا يعني أنه بقي وفيًا، بكيفية أرثوذكسية أو دوغمائية، لأفكار رائديْها (أي كوهن وناثورب)، وإنما يعني أنه مرتبط بها من حيث طريقة تفكيرها وروحها المنهجية التي استلهمتها من فلسفة النقد.

ما يدل على هذا القول هو أنه لا يقف عند أفكار تلك المدرسة موقف القبول السلبي، بل يناقشها، وينتقدها، ويطورها على غرار ما قام به تجاه فلسفة كانط نفسها. يظهر ذلك من خلال رفضه حصر هذه الفلسفة في إطار نظرية المعرفة العلمية فحسب، ودعوته إلى فتحها على آفاق فكرية جديدة.

لكن على الرغم من هذا الموقف الكاسيرري المتميز والتجديدي، نجد أن هايدغر أصدر حكمًا على الكانطيين الجدد كلهم، بمن فيهم كاسيرر، مدرجًا إياهم في خانة المدافعين عن «نظرية المعرفة المرتبطة بعلم الطبيعة»، من دون مراعاة الاختلافات الموجودة بين المدارس الكانطية الجديدة، بل وداخل كل مدرسة بعينها (مدرسة ماربورغ على سبيل المثال)، ومن دون أخذ تميز قراءة كاسيرر من غيرها من قراءات الكانطيين الجدد في الحسبان.

من هنا، نفهم سبب السجال الذي دار بين هايدغر وكاسيرر، حيث وقفنا على اختلافات عدة بينهما، فتبين لنا أن تأويليهما للفلسفة الكانطية متضاربان؛ لأن لكل واحد منهما منطلقاته ومبادئه، الأمر الذي جعل نتائجهما تتباين وتتضارب. وفي ارتباط بذلك، يمكننا القول إن رهانات الفيلسوفين متناقضة من المبتدأ إلى المنتهى، والدليل على ذلك هو أن الرهان الأساس الذي رسم

(147) Cassirer et Heidegger, pp. 40-41.

أفق تفكير هايدغر يظهر من خلال تأكيده التناهي الجذري للإنسان في فاعليته النظرية والعملية، سعيًا منه إلى القلب الجذري للتفكير الفلسفي وتوجيه إشكالية كانط الترنسندنتالية نحو سؤال الوجود.

خلافًا لذلك، يستند كاسيرر إلى المنهج الترنسندنتالي، ويُشِيد بالثورة الكوبرنيكية التي أنجزها كانط في نمط التفكير، ويستلهم روحها النقدية من أجل تشييد فلسفة الثقافة والتفكير في إشكالية فهم الإنسان وأشكاله الرمزية، حيث يعتبر عمله الفلسفي وتأويله لفلسفة كانط توسيعًا للنسق الكانطي نفسه. في ضوء ذلك، تُثار أمامنا الإشكالية الآتية: هل تم هذا التوسيع الكاسيرري بكيفية داخلية أم بكيفية خارجية؟ هل يمكن أن يحمل النسق الفلسفي لكانط في ذاته، ضمنيًا وداخليًا، إمكانية توسيعه والخضوع لمنطق التاريخ فعلًا، أم يتعلق الأمر بقراءة عنيفة تخضع ذلك النسق لـ«سرير بروكوست» (Procuste)، وتجبره على التوسع وتفهمه أكثر مما فهمه صاحبه، ليتناغم مع مبادئ كل فلسفة تريد احتضان أفكاره وتنشأ في أفقه من جهة، وليتوافق مع معطيات العصر الراهن من جهة أخرى؟

الفصل الثالث

النقد مشروع لم يكتمل بعد

أولًا: انفتاح فلسفة النقد

عرفت العلوم الدقيقة، خلال العصر الراهن، تطورات عدة فرضت ضرورة إعادة النظر في كثير من الأسس النظرية العلمية والفلسفية في آن واحد. وضع هذا الأمر نظرية المعرفة الكانطية في موقف حرج، بالنظر إلى استنادها إلى نظريات علمية تعود في أصلها إلى مرحلة سابقة على تلك التطورات.

أمام هذا الإحراج، انتصب كاسيرر مدافعًا عن فلسفة النقد من خلال تأكيده قابليتها للانفتاح، وقدرتها على استيعاب إنجازات العلم، مهما عرف من تطورات، وعلى الصمود أمام التحولات العلمية المحتملة التي لا يمكن إلا أن تزيد تلك الفلسفة قوةً ومتانةً، لا ضعفًا وإفلاسًا.

لإبراز هذا الأمر نبدأ بالإشارة إلى العمل الذي أنجزه كاسيرر في كتابه **مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلم في الأزمنة الحديثة** الذي يمكن اعتباره بمنزلة إنجاز للمشروع الذي أعلن عنه كانط في نهاية **نقد العقل الخالص** تحت عنوان «تاريخ العقل الخالص»، وسدًا لتلك الثغرة التي أشير إليها هناك[1].

---

(1) Michel Fichant, «Ernst Cassirer et les commencements de la science classique,» dans: *Ernst Cassirer: De Marbourg à New-York, l'itinéraire philosophique: Actes du colloque de Nanterre, 12-14 octobre 1988*, Éd. sous la dir. de Jean Seidengart, Passages (Paris: Les Éd. du CERF, 1990), p. 117.

هكذا، انخرط كاسيرر في كتابة تاريخ المعرفة ومشكلاتها في العصر الحديث، اعتمادًا على قاعدة أساس مفادها أن العقل يخضع لسيرورات التاريخ وتطوراته، عِلْمًا أن تاريخية العقل هذه جعلته مقتنعًا بأن «العقل لا يمكنه أبدًا أن يستبعد حركة التاريخ، وإنما بالعكس يجب أن يتأثر بها لتحقيق استمراريته»[(2)]. وباسم هذه الاستمرارية، كتب كاسيرر كتابه **مشكلة المعرفة**...، لكن هل اهتمام كاسيرر بالجانب التاريخي لتطور المشكلات المعرفية جعله يهمل تناولها من الناحية النسقية؟

للبدء بمعالجة هذه المسألة، يمكننا الإحالة إلى التعليق الذي قدمه إميل ميرسون في عام 1911، في تقديمه للجزأين الأول والثاني من كتاب كاسيرر المشار إليه أعلاه، حيث قال: «ليس كتاب كاسيرر (...) تاريخًا سوى في المظهر. بينما هو، في العمق، كتاب نسقي، وعمل خاضع لنظرية يسعى المؤلِّف، بدقة، إلى تدعيمها بدراسة التطور الفلسفي والعلمي للأزمنة الحديثة»[(3)]. والأمر الذي يؤكد هذا التوجه الذي يجمع بين الجانبين التاريخي والنسقي، هو أن كاسيرر نفسه كتب رسالة إلى ناتورب بتاريخ 3 حزيران/ يونيو 1906، قال فيها: «قبل تقدمي في العرض التاريخي، يهمني استيضاح بعض المشكلات الأساسية ذات الطابع النسقي»[(4)].

هكذا، يمكننا القول إن كاسيرر يعتمد على منهجية ذات بعدين تاريخي ونسقي في دراسته مشكلة المعرفة، في كل جزء من أجزاء كتابه. وبهذه المنهجية يقرأ تاريخ العلم والفلسفة معًا، حيث يرى أن العقل يحتاج إلى التاريخ ليعي ذاته ويدرك آليات اشتغاله وشروط إمكان معرفته وحدودها من جهة، وأن

---

(2) Massimo Ferrari, «Préface,» dans: Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. I: De Nicolas de Cues à Bayle*, Trad. de l'allemand par René Fréreux; Préf. par Massimo Ferrari, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 2004), p. V.

(3) Émile Meyerson, «L'Histoire du problème de la connaissance de M. E. Cassirer,» *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 19, no. 1 (Janvier 1911), p. 100,

ذُكر في:

Ferrari, «Préface,» dans: Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. I*, p. III.

(4) Lettre citée dans: Ferrari, «Préface,» dans: Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. I*, p. IV.

التاريخ يحتاج إلى العقل كي تكتسب الوقائع التاريخية معنى ونظامًا من جهة أخرى. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «ما لم يجد العقل تماسكه في ذاته، ولم يكتسب يقينه بذاته، فإن التاريخ نفسه سيبقى، بالنسبة إليه، فوضى ملتبسة ومليئة بالتناقضات. فكي تصير الظواهر التاريخية، الخرساء بذاتها، وحدة حية ومليئة بالمعنى، نحتاج إلى مبادئ للحكم تكون ملموسة ودقيقة، وإلى وجهات نظر ثابتة تسمح بالاختيار والتشكيل»(5).

يجدر بنا التنبيه، في هذا السياق، إلى أن اهتمام كاسيرر بالدراسة النسقية - التاريخية لمشكلة المعرفة يجد منبته في مدرسة ماربورغ، حيث أكد هرمان كوهن ضرورة تمتّع مؤرخ الفلسفة على صفة الفيلسوف، وإعطاء الأولوية إلى الجانب النسقي، لكن من دون إهمال أهمية العمل الفيلولوجي في تفسير النصوص. هذه القاعدة المنهجية هي التي اعتمدها كوهن في تفسيره نصوص الفلسفة النقدية، حيث أكد أن «لا يمكن الحديث عن كانط من دون الكشف عن العالَم الذي في ذهننا (...)، والانخراط في تموضع نسقي»(6).

يتميز العمل التأويلي الذي قام به كوهن بكونه تفكيرًا في إطار نقد المعرفة، محدّدًا شروط إمكان واقعة العلم من خلال إعادة تأسيسه المنهج الترنسندنتالي، من طريق «مواجهة تأويلية مع النص الكانطي»(7)، وذلك بالاعتماد على منظورين: نظري وتاريخي. وهكذا، عاد كوهن إلى جذور النقد الكانطي وربطه بأفلاطون وديكارت ولايبنتز، وأكد الترابط بين الفلسفة والعلم، ثم استخلص أن من الضروري استنباط نسق من المقولات والأحكام الخاصة بمنطق المعرفة الخالصة، وإبراز الطابع التاريخي للعقل. ونظرًا إلى أهمية هذا المنظور، يمكن القول إن «مدرسة ماربورغ تماهت مع المحاولة التي قام بها كوهن للتوفيق بين النظرة النسقية لتاريخ الفلسفة وتاريخية الترنسندنتالي»(8).

---

(5) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. I*, p. 24.

(6) Ferrari, «Préface,» dans: Ibid. p. V.

(7) Massimo Ferrari, «La Genèse de Das Erkenntnisproblem: Le Lien entre systématique et histoire de la philosophie,» dans: *Ernst Cassirer: De Marbourg à New-York*, p. 101.

(8) Ferrari, «Préface,» dans: Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. I*, p. VII.

إضافة إلى كوهن، عمل ناثورب على دراسة المراحل السابقة على ظهور النزعة النقدية من أجل إعادة تأسيس الفلسفة الترنسندنتالية، دارسًا كوبرنيك وغاليلي ولايبنتز، مركزًا جهوده على واقعة العلم بوصفها «الموضوع الحقيقي لنقد المعرفة»[9]، ومعتبرًا أن البحث التاريخي ليس مجرد إعادة إنتاج ما أُنجز في التاريخ، وإنما يهدف في الأساس إلى تحديد تاريخ نظرية المعرفة، من خلال ربط تاريخ الفلسفة بتاريخ العلم، من منظور نقدي. بعبارة أخرى، إن العمل الذي أدّاه ناثورب «ليس دراسة مُمْلاة من ذوق أركيولوجي بسيط تجاه الماضي، أو بإرادة بسيطة لتكرار التاريخ (...)، إنما يتعلق الأمر باستيعاب مشروعية الماضي وما يقدمه إلينا هذا الأخير من وجهة نظر نقدية»[10].

من بين النتائج التي توصل إليها ناثورب في دراساته التاريخية، نجد الخاصية الدينامية المميزة للقبلي في ارتباطه بواقعة العلم المتغيرة باستمرار، وبانفتاح العقل العلمي على الصيرورة اللامتناهية للتاريخ، وذلك بهدف تحديد سيرورة إنتاج المعرفة. بتعبير آخر، «يؤكد ناثورب الطابع المتغير، والدينامي اللامنتهي في الأساس للواقعة العلمية، مستخدمًا التعبير المتوافق مع روحه عن الصيرورة، (...) من أجل تحديدٍ تدريجي للخاصية الإنتاجية اللامتناهية (...) المميِّزة لسيرورتي المعرفة وإنتاج الموضوع»[11].

نسجل، في هذا الإطار، أنه انطلاقًا من أعمال كوهن وناثورب المشار إليها أعلاه، يؤسس كاسيرر تصوره التاريخي- النسقي لمشكلة المعرفة، معيدًا تكوين إرث أستاذيه بكيفية متميزة وأصيلة[12]. فعلى غرارهما، يجعل من الدراسة التاريخية والنظرية لواقعة العلم برنامج عمله في كتابه **مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلم في الأزمنة الحديثة**، حيث يؤكد فيه خضوع تلك الواقعة للصيرورة التاريخية من جهة، وضرورة دراسة هذه الصيرورة واستمرايتها في

(9) المصدر نفسه، ص VIII.

(10) المصدر نفسه، ص VIII – IX.

(11) المصدر نفسه، ص IX .

(12) المصدر نفسه، ص IX.

ضوء نسق المعرفة الحديث من جهة أخرى، لأنها دليل على «استمرارية العقل التي يمكنها أن تضمن (...) كونية الوظائف المنطقية العامة للمعرفة»[13].

إضافة إلى تأكيده خضوع واقعة العلم لمنطق التاريخ، يتشبث كاسيرر ببنية منطقية قبلية هي بدورها قابلة للتطور والتغير. هذا الجمع هو ما يبرزه تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم معًا. يقول كاسيرر: «في كل مرحلة من تطورها، تكمن مهمة الفلسفة دائمًا في جعل الوظائف المنطقية للمعرفة تبرز من جديد، على أساس مجموعة تاريخية ملموسة من المفاهيم والمبادئ العلمية المحدَّدة (...). ومفهوم تاريخ العلم يحتوي سلفًا على فكرة المحافظة على بنية منطقية كلية، من خلال كل تعاقب للأنساق المفهومية الجزئية»[14].

انطلاقًا مما سبق، يرى كاسيرر أن من اللازم أن تصاحب البحثَ التاريخي نظرةٌ نسقيةٌ، حيث لا يكون الاهتمام فيها منصَبًّا على تلاحق النظريات وتتاليها في التاريخ، وإنما مركَّزًا على تمفصلات المشكلات المعرفية في سيرورة تطورها واستمراريتها التاريخية، في إطار بنيات عقلية متناسقة ذات طابع دينامي ومتحرك. بعبارة أخرى، تمثل «المشكلات النسقية، بالنسبة إلى كاسيـرر (...)، الشروط الترنسندنتالية الحقيقية لإمكان التاريخ (...)، والعقل هو الذي يشكل معنى الوقائع التاريخية، عِلْمًا أن البنيات العقلية تتميز بالتغير وعدم الثبات؛ إذ إنها موضوعة في دينامية فاعلة من أجل تأسيس المعرفة»[15].

في إطار هذا الترابط بين ما هو عقلي وما هو تاريخي، يمكن أن نلاحظ وجودَ تقارب بين التصور الكاسيرري والتصور الهيغلي للتاريخ، ربما يصل إلى حد القول إن هناك «هيغلية غير معترف بها»[16] عند كاسيرر. صحيح أن هذا

---

(13) المصدر نفسه، ص XIV.

(14) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. I*, p. 25.

(15) Ferrari, «Préface,» dans: Ibid. p. XV.

(16) H. G. Gadamer, «Die Philosophische Bedeutung Paul Natorps,» dans: Paul Natorp, *Philosophische Systematik*, éd. H. Natorp (Hambourg: F. Meiner, 1958), p. XVI,

ذُكر في:

Ferrari, «La Genèse,» p. 105.

الأخير يسلم، على غرار كوهن، بأهمية المثالية الهيغلية و«عظمتها»[17] في ما يخص تصورها الجدلي للتطور التاريخي. لكن على الرغم من ذلك نرى أن هناك اختلافات كثيرة بين كاسيرر وهيغل، يمكن الإشارة هنا إلى اثنين منها:

- سعي كاسيرر إلى دراسة مشكل المعرفة وسيرورة تمفصلاته وتطوره التاريخي بكيفية إبيستمولوجية، لا من منظور ميتافيزيقي على غرار هيغل، فالدافع الرئيس المتحكم بدراسة كاسيرر تاريخ مشكلة المعرفة يتمثل في «تمييز المبادئ الناتجة حصرًا من المجال الإبيستيمولوجي بكيفية دقيقة قدر الإمكان، وفي تجريد هذه المبادئ من كل انحراف ميتافيزيقي»[18].

- إقرار كاسيرر بأهمية المعيار الجدلي، بالمعنى الهيغلي، لا يعني تسليمه بمبادئ المثالية الهيغلية المطلقة كلها؛ لأن كاسيرر يرفض الحركة الجدلية الثلاثية للفكرة وروح العالم كأدوات مفهومية هيغلية لفهم صيرورات التاريخ، مؤكدًا أن خطأ فلسفة هيغل الميتافيزيقية يكمن «في التشييء الذي تقوم به من خلال حديثها عن تطور ذاتي للفكرة، وتقدم روح العالم ...إلخ. لذا، ينبغي التخلي عن (...) الصيغة الميتافيزيقية وتحويلها إلى صيغة منهجية (...)، لأننا نبحث عن استمرارية الفكر عبر المراحل الجزئية للصيرورة»[19]. وهكذا، يتعلق الأمر بتحويل أو قلب منهجي، لا تُفهم وحدة التاريخ من خلاله، في ضوء روح العالم، بمعناها الهيغلي، وإنما باعتبارها خيطًا هاديًا ومصادرة كشفية موجّهة لفهم الظواهر التاريخية وصيرورة تطورها[20].

على الرغم من إشادة كاسيرر بأهمية الموضوعة الهيغلية حول الاستمرارية والتسلسل اللذين يميزان السيرورة التاريخية، فإنه يرفض تصور هيغل للتاريخ الذي يعتبر فلسفته هي «الفلسفة الأخيرة، حيث تريد أن تكون نتيجة الفلسفات

---

(17) Ferrari, «La Genèse,» pp. 108-109.

(18) Olivier Feron, *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*, Philosophie, épistémologie (Paris: Éd. Kimé, 1997), p. 121.

(19) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 1*, p. 25.

(20) Ferrari, «Préface,» dans: Ibid. p. XVI.

السابقة كلها. فلا يكون أي شيء مفقودًا فيها، وكل المبادئ ينبغي أن تكون مصونة داخلها»[21]. في ضوء ذلك، نشير إلى أن المبدأ المنهجي المتحكم بالعمل التاريخي- النسقي لكاسيرر، حول مشكلة المعرفة، يُبني على غائية هي بمنزلة «مهمة لامتناهية (...) تستبعد التصور الهيغلي لاكتمال الفلسفة»[22]، وترفض الفكرة الهيغلية التي مفادها أن «نسق الروح اكتمل»[23].

على هذا الأساس، يمكننا أن نفهم التصور الكاسيرري انطلاقًا من التصور الكانطي، لا من خلال الفلسفة الهيغلية؛ إذ يستند كاسيرر إلى المنهج النقدي الترنسندنتالي كما وضع أسسه كانط وطوره مفكرو مدرسة ماربورغ، لكن من دون أن يكون مجرد مقلد دوغمائي؛ لأن استناده إلى فلسفة النقد لم يكن دوغمائيًا أعمى. لذا، إذا كانت هذه الفلسفة ساهمت، بشكل كبير، في توجيه طريقة تفكير كاسيرر، فإن المنهج النقدي لم يظهر عنده «بحسب غائية من نمط هيغلي (...)، بل على العكس، يفهم الترنسندنتالي دائمًا بوصفه اقتضاء غير قابل للاكتمال (...). وإذا كانت الفلسفة النقدية أشارت إليه بوضوح، فإن تحقيقه الفعلي يصاحب الوعي بأن هذه الحركة تبقى محكومة بمبدأ الغائية بلا غاية»[24].

بل أكثر من ذلك، يمكننا القول إن كاسيرر لا يرفض السقوط في النزعة الهيغلية فحسب، بل يؤكد أيضًا عدم التماهي تمامًا مع تصور كانط أو تجميده، حيث يدعو إلى ضرورة تطوير فلسفته النقدية في ضوء التطورات العلمية المعاصرة؛ لأن وقائع العلم بطبيعتها «تتطور تاريخيًا»[25]، ويستلزم فهمها

---

(21) Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III: Les Systèmes post-kantiens*, Traduction par M. Fichant à l'initiative du Collège de Philosophie, Philosophie, épistémologie, histoire des sciences (Lille: Presses universitaires de Lille, 1983), p. 286.

(22) Ferrari, «La Genèse,» p. 108.

(23) Charles W. Hendel, «Introduction,» in: Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume One: Language*, Translated by Ralph Manheim; Pref. and introd. by Charles W. Hendel (New Haven; London: Yale University Press, 1955), p. 33.

(24) Feron, p. 121.

(25) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. I*, p. 26.

امتلاك منهج قادر على فهم شروطها وأسسها وموضعتها في إطارها التاريخي. ذلك أن «مصير الفلسفة النقدية ومستقبلها (...) مشروطان بعلاقتها بالعلوم الحقة (...)، واستقرار مبادئها لا يشكل مكسبًا نهائيًا ومضمونًا تمامًا (...)؛ إذ ليس هناك ما هو دائم سوى المهمة الهادفة إلى الفحص المتجدد دائمًا للمفاهيم العلمية الأساسية. وهذا الفحص يصير، بالنسبة إلى النقد، فحصًا مستقلًا ذاتيًا ودقيقًا في الآن نفسه»[26].

يجدر بنا التنبيه هنا إلى تأكيد كاسيرر أن الفلسفة النقدية، منذ ظهورها - تاريخيًا - مع كانط، على علاقة وثيقة بالعلوم الطبيعية خلال القرن الثامن عشر والنقاشات المنهجية التي كانت سائدة آنذاك[27]. انطلاقًا من تلك العلاقة، استمدت فلسفة النقد قوتها وحدَّدت آلياتها المفهومية وشروط إمكان اشتغالها في إطار نقد العقل ووعيه بذاته. لذلك، يرى كاسيرر أن «النقد الترنسندنتالي يمكن أن يبقى محكومًا عليه بالعقم، إذا ما حُرم من إمكانية الاستمرار في متابعة تقدم المفاهيم العلمية الأساسية بكيفية فاعلَة، والتعبير عن نتائجه وتحديداته الجزئية. وكلما أظهر ثقافة واسعة وليونة في الحفاظ على هذا المنظور، أظهرت طريقتُه في التساؤل كونيتَه ووحدتَه النسقية بدقة»[28].

اعتمادًا على هذا المبدأ المنهجي الذي تُفهم، من خلاله، فلسفة كانط منذ تأسيسها، في ارتباطها بالعلم وتطور مفاهيمه، يحاول كاسيرر الدفاع عن تلك الفلسفة أمام التحديات التي رفعتها العلوم في العصر الراهن، وأدت إلى ظهور مجموعة من المواقف التي أعلنت عن أفول نجم فلسفة النقد وإفلاس منهجها، ودعت إلى ضرورة تجاوزهما لأنهما ارتبطا بالعلم النيوتوني وحده.

---

(26) Ernst Cassirer, «*Kant und die moderne Mathematik* (mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik)», Kant-Studien, XII, 1907, p: 1,

ذُكر في:

Ferrari, «Préface,» dans: Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 2: De Bacon à Kant*, Traduit de l'allemand par René Fréreux, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 2005), p. XIX.

(27) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 1*, p. 23.

(28) المصدر نفسه، ص 24.

يقول كاسيرر في هذا الصدد: «أُسيء فهم مشروع كانط والمدافعين عن المنهج النقدي (...)، فيوجَّه إليه دائمًا النقد الآتي: ما دام ينطلق من واقعة العلم النيوتوني، فإن النقد الترنسندنتالي يوقف (...) السيرورة التاريخية، ويجعل من مرحلة جزئية للتجربة المقياس الكلي لمحتواها وقيمتها الداخلية»[29].

نشير، في هذا السياق، إلى أن كثيرًا من التحديات رُفعت أمام فلسفة النقد في العصر الراهن. وسنتطرق إلى تحديين علميين اثنين: الهندسات اللاإقليدية ونظرية النسبية.

1 - ظهور الهندسات اللاإقليدية

حتى القرن التاسع عشر، كانت هندسة إقليدس (Euclide) وحدها المهيمنة في مجال الهندسة، لكن في النصف الثاني من ذلك القرن حدثت تطورات شكلت منعطفًا جديدًا في تاريخ الرياضيات. من بين هذه التطورات نذكر ظهور هندسات لاإقليدية مع لوباتشيفسكي وريمان، وضعت في المستوى نفسه مع الهندسة الإقليدية من حيث الصرامة والدقة المنطقية، وذلك إلى حد صارت معه هذه الهندسات كلها دقيقة ومبررة نظريًا بكيفية متساوية. لم يعد في الإمكان إثارة السؤال حول معرفة أكثر الهندسات صحة، ولا وضع تصنيف تراتبي لها بحسب درجة دقتها وصدقها، لأنها متكافئة كلها من حيث الحقيقة والضرورة[30].

من بين المشكلات التي أثيرت، بمجرد ظهور هذه الهندسات اللاإقليدية وتشكيلها تحديًا أمام المثالية النقدية، ثمة ما يخص طبيعة المكان: فإذا كانت هندسة إقليدس - التي استند إليها كانط في فلسفته - تنطلق من مصادرة مفادها أن المكان مستوٍ وواحد ومتجانس، فإن لوباتشيفسكي وريمان انطلقا من مصادرات مخالفةً: المكان غير مستو (مقعّر أو محدب) ومتعدد وغير متجانس.

---

(29) المصدر نفسه، ص 24.

(30) Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV: De la mort de Hegel aux temps présents*, Traduction par Jean Carro [et al.], Passages (Paris: Les Éd. du CERF, 1995), pp. 44-45.

أمام هذا الاختلاف في المنطلقات والنتائج، نلحظ أن الفلسفة الكانطية وجدت نفسها في مأزق نظري يمكن صوغه كما يأتي: إما أن تتمسك بالهندسة الأقليدية وحدها - باعتبارها الهندسة التي بنى كانط على أساسها نظريته حول المعرفة - وتقصي الهندسات اللاإقليدية كلها، وإما أن تتبنى مبادئ هذه الهندسات الجديدة وتتخلى عن الهندسة الأولى. إذا اختارت الحل الأول، فسوف توقف فلسفة النقد عند نقطة تاريخية محدَّدة وتجمدها فيها. أما إذا اختارت الحل الثاني فسيكون عليها أن تتخلى عن جزء كبير من أسس الصرح الفلسفي الذي شيَّده كانط، ما قد يهدده بالانهيار التام.

للخروج من هذا المأزق النظري، يدافع كاسيرر عن أسس الفلسفة النقدية، لكننا نسجل أنه يفتحها، في الآن ذاته، على إنجازات العلوم في العصر الراهن. في هذا الإطار، يحاول معالجة مسألة المكان في الهندسة باعتباره الموضوع الأساس الذي وُجِّهَت، في خصوصه، انتقادات كثيرة إلى الهندسة الإقليدية، ومن ثم إلى نظرية المعرفة الكانطية، حيث يعتبر كاسيرر أن الهندسة مجال علائقي خالص، وأنه على الرغم من اختلاف الهندسات في تحديد طبيعة المكان؛ فإنها تترابط في ما بينها داخل علاقات محددة في كلٍّ هندسي عضوي. يقول كاسيرر في هذا المقام: «من الواضح أن مفهوم تعددية الهندسات لا يقصي بتاتًا مفهوم وحدة الهندسة، بل أيضًا يتطلبه بالضرورة»[31]. انطلاقًا من وحدة الهندسة هذه، يستخلص كاسيرر أن تعددية الأمكنة لا تقصي بدورها مفهوم وحدة المكان، مؤكِّدًا أن «وحدة المكان غير متجاوَزة ولا مهدَّدة»[32]. وبناء عليه، فإن أساس الهندسة الإقليدية غير متجاوَز ولا مهدَّد بأسس الهندسات اللاإقليدية. وينطبق الأمر نفسه على المنظور الكانطي للمعرفة.

إضافة إلى ذلك، يؤكد كاسيرر أهمية الهندسة الإقليدية، على الرغم من ظهور هندسات أخرى مختلفة عنها ومنافسة لها، ويبين أن تلك الأهمية تكمن في بساطتها المنطقية، حيث يقول في هذا الصدد: «تتوافر الهندسة الإقليدية

(31) المصدر نفسه، ص 48-49.

(32) المصدر نفسه، ص 49.

على وضع استثنائي ومتميز، وتقدم بنيتها المثالية بساطة أساسية (...). كانت الهندسة الإقليدية هي الأشد بساطة وستبقى كذلك، لا بمعنى عملي ما، وإنما بمعنى منطقي بدقة»[33].

يصادق كاسيرر، في الإطار نفسه، على النتائج التي توصلت إليها نظرية النسبية، باعتبارها النظرية الفيزيائية التي برهنت أن الهندسات اللاإقليدية ممكنة وواقعية[34]، لا من الناحية الأنطولوجية، وإنما من الناحية المنهجية، حيث «حلَّ السؤال المنهجي المحض محل سؤال الوجود، ولم يعد الاهتمام منصبًا على معرفة ماهية المكان (...)، وإنما على معرفة طبيعة استخدام مختلف مجموعات المسلمات الهندسية في تمثيل ظواهر الطبيعة وارتباطاتها المشروعة»[35].

بناءً على ذلك، يستخلص كاسيرر أن التطور والتغير يطول الهندسة ومبادئها مثلما يطول المجالات العلمية الأخرى كلها، وهذا الأمر تؤكده نظرية النسبية العامة التي توصلت إلى النتيجة الآتية: «لا يمكن أبدًا الحديث عن هندسة معطاة، بكيفية ثابتة، كي تقوم بقياسات معينة، ويمكن أن تبقى صالحة دائمًا في الكون كله»[36].

2 - ظهور نظرية النسبية

أمام حدث ظهور نظرية النسبية وإعلان الفلاسفة التجريبيين والوضعيين نهاية نظرية المعرفة الكانطية ومنهجها الترنسندنتالي[37]، سعى كاسيرر في البداية إلى استيعاب الإشكالية التي أثارها ذلك الحدث، ووضع الفلسفة النقدية أمام امتحان البقاء أو الاندثار، الموت أو الانهيار. صاغ تلك الإشكالية كما يأتي: «إذا لم يكن عند كانط (...) أي قصد آخر سوى إضفاء النسقية

---

(33) Ernst Cassirer, *La Théorie de la relativité d'Einstein: Éléments pour une théorie de la connaissance*, Traduit de l'allemand et présentation par Jean Seindengart, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 2000), pp. 116-117.

(34) المصدر نفسه، ص 111.

(35) المصدر نفسه، ص 120.

(36) المصدر نفسه، ص 119.

(37) Seidengart, «Présentation,» dans: Cassirer, *La Théorie de la relativité*, p. 8.

على علم الطبيعة النيوتوني، فهل هذا يعني أنه ينبغي ألا يكون مذهبه مرتبطًا بمصير الفيزياء النيوتونية؟ وهل ينبغي ألا تؤثر التغيرات كلها التي طرأت على هذه الفيزياء، مباشرة، في شكل التعاليم الأساسية للفلسفة النقدية، أم إن تعاليم الاستطيقا الترنسندنتالية تقدم أساسًا واسعًا ومتينًا، بما فيه الكفاية، لدعم صَرْحَيْ الميكانيكا النيوتونية والفيزياء الحديثة؟»[38].

للإجابة عن هذه الإشكالية، يستند كاسيرر إلى المثالية النقدية ومنهجها الترنسندنتالي، من أجل إعادة التفكير في علاقتهما بمفاهيم نظرية النسبية ونتائجها. في هذا الإطار، يعالج كاسيرر مشكلة موضوعية المكان والزمان، مبيّنًا أن كانط اعتبرهما صورتين قبليتين وشرطين يجعلان التجربة ممكنة، ولم يعتبرهما جوهرين في ذاتيهما. وما يسمح بالحديث عن موضوعيتهما هو قدرتهما على التوصل إلى أحكام ذات قيمة ضرورية وكونية. فبحسب هذا المنظور، يتحدَّد وجود المكان والزمان «في الدلالة والوظيفة اللتين يمتلكانهما في مُرَكَّبات الأحكام التي نسميها علومًا (...). وسبق لـ[كانط] أن أبعد زمانًا ومكانًا مطلقين، ممتلكين لكينونة منفصلة عن الأجسام والوقائع الإمبريقية»[39].

يؤكد كاسيرر أن ما توصل إليه ألبرت أينشتاين بشأن مسألة موضوعية الزمان والمكان هو بمنزلة تحقيق فيزيائي لتصور كانط لتلك المسألة؛ إذ يظهر أن نظرية النسبية هي التي تقدم إلى المثالية النقدية إمكانية تطبيقها داخل مجال العلوم الدقيقة[40]. وبناء عليه، يسعى كاسيرر إلى تحديد وضعية الفلسفة الكانطية في علاقتها بالنظرية الأينشتاينية وفهمها بدقة، حيث يُميز كيفية اشتغال الفلسفة من طريقة عمل العلم، على الرغم من ترابطهما الوطيد. وهكذا، نجده يؤكد أن هناك اتفاقًا مبدئيًا بين الفلسفة النقدية ونظرية النسبية العامة حول لاإطلاقية المكان والزمان ولا جوهريتهما ولا نفسيتهما. غير أنه يشير، في الآن نفسه، إلى أن كانط قدم تحديدًا ترنسندنتاليًا لصورتيهما القبليتين اللتين تسبقان

(38) Cassirer, *La Théorie de la relativité*, p. 35.

(39) المصدر نفسه، ص 94.

(40) المصدر نفسه، ص 94.

تمثل الظواهر إمبريقيًا، وتجعل معرفتها ممكنة، من دون أن يقدم مسبقًا البنية الفيزيائية الفعلية المكانية - الزمانية التي يبحث عنها الفيزيائي[41].

يستنتج كاسيرر أن وظيفة الفلسفة النقدية تنصب على ما يجعل المعرفة العلمية بالوقائع ممكنة، وليس على هذه الوقائع في حد ذاتها. ومن ثم، تساهم تلك الفلسفة في التأسيس الترنسندنتالي لهذه المعرفة، من دون أن يعني ذلك أنها مجرد فلسفة تابعة أو خادمة لها، «فوظيفتها النقدية تكمن في الأساس في إعادة توجيه النظريات العلمية إلى شروط إمكانها، وبالتالي العودة من بنيتها الوضعية إلى دلالتها الترنسندنتالية المحدَّدة»[42].

علاوة على ذلك، نلاحظ أن كاسيرر يؤكد أن وظيفة فلسفة النقد لا تنحصر في توجيهها إلى العلم وحده، بل تكمن كذلك في مراجعة أسسها ذاتها مراجعةً نقدية تنفتح من خلالها على التطورات العلمية، إلى حد الذهاب بعيدًا عما توصل إليه كانط نفسه، لكن من دون التخلي تمامًا عن مبادئ فلسفته النقدية. فبالاستناد إلى هذه المبادئ يمكن مواكبة التحولات في مجالي الفلسفة والعلم. يقول في هذا الصدد: «لم يكن ما يتطلع إليه **نقد العقل الخالص** تأسيس المعرفة الفلسفية بكيفية نهائية على نسق مجمد ودوغمائي من المفاهيم، وإنما فتح الطريق المستمر لعلم لا يمكن أن يكون فيه توقف ولا استراحة مطلقة، وإنما مراحل نسبية دومًا»[43].

يمكننا القول إن محاولة كاسيرر الدفاع عن فلسفة النقد في العصر الراهن وتحيين إجاباتها من أجل جعلها تساير تطورات العلوم المعاصرة، لم تتوقف عند هذا الحد، بل تجاوزتها نحو التفكير في تطويرها وتوسيع مشروعها، من طريق فتحها على مختلف مجالات الثقافة البشرية، بل تحويلها إلى فلسفة للثقافة يمكن الاستناد إليها لفهم العالَم وفق منظورات جديدة. وهذا ما قام به كاسيرر في انتقاله من نقد العقل إلى نقد الثقافة.

(41) Seidengart, p. 18.

(42) المصدر نفسه، ص 18.

(43) Cassirer, *La Théorie de la relativité*, p. 35.

ثانيًا: نقد الثقافة عند كاسيرر

يرتبط تفكير كاسيرر في الإنسان ومجاله الثقافي بأزمة عرفتها الإنسانية نتيجة التطورات التي شهدتها في مجالات عدة؛ إذ تميز العصر الذي عاش فيه هذا الفيلسوف بأنه عصر التحولات الكبرى التي أدت إلى خلخلة القيم والتصورات التي أُنشئت وصارت بدهية. ففي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بدا أن حل إشكالية معرفة الإنسان صار وشيكًا بفضل ظهور علوم تخصص أصحابها في دراسته، وتَقَصّي حقيقته في أدق تفصيلاتها، لكن تبين آنذاك، وفي ما بعد، أنها أصبحت إشكالية أكثر تعقيدًا من ذي قبل؛ إذ تطورت أكثر فأكثر، ونمت معها الإجابات وتعددت مجالات تناولها. ولم يكن لكل هذا أثر إيجابي فيها فحسب، بل كانت له عليها انعكاسات سلبية أيضًا.

بعبارة أخرى، نلحظ في مجال دراسة الإنسان ظهور كثير من الآراء والنظريات. وبسبب هذا التعدد، فقدت الطبيعة الإنسانية وحدتها، وأصبح ذلك المجال ميدانًا تسوده الفوضى الفكرية ويفقد مركزًا محدَّدًا بدقة. إضافة إلى ذلك، يؤكد كاسيرر أن على الرغم من أهمية ذلك التعدد في إغناء المعرفة عن الإنسان، فإنه أصبح مهدِّدًا لحياته الأخلاقية والثقافية، ودليلًا على الافتقار إلى وحدة فكرية، وعاملًا مؤثرًا في إمكانية إيجاد طريقة لتوحيد الأفكار حول الإنسان.

للتعبير عن خطورة التعدد والصراع السائد بين النظريات في مجال دراسة الإنسان، يحيل كاسيرر على فكرة ماكس شيلر القائلة: «ما كان الإنسان في فترة من فترات المعرفة الإنسانية، كما هو اليوم في عصرنا هذا، مثارَ مشكلة لذاته (...). فإن تكاثر العلوم التي تنهمك في دراسة الإنسان زاد فكرتنا عن الإنسان فوضى وغموضًا بدلًا من أن يوضحها»[44].

---

(44) ماكس شيلر، موقف الإنسان في الكون (دارمشتات: ريشل، 1928)، ص 13 وما بعدها، مرجع مذكور في: إرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الأندلس، 1961)، ص 62-63. نشير، هنا، إلى =

نشير في هذا الإطار إلى أن كاسيرر يهتم بأزمة معرفة الإنسان في العصر الراهن، باعتبارها ذات صلة وطيدة بحالة التشظي المشار إليها أعلاه. ففي نظره، كلما تعددت العلوم فُقدت وحدة الإنسان. ويؤكد كاسيرر كذلك أن هذا التعدد علامة على أزمة فلسفة الإنسان بالنظر إلى غياب مركز فكري قادر على توحيد وجهات النظر إلى الإنسان، حيث يرى كاسيرر أن غنى الحقائق التي جُمعت - بشأن الإنسان - لا يعني الغنى في الأفكار بشأنه وزيادة في درجة وضوحها. لذلك، لا بد من معرفة الطابع المميز للثقافة البشرية، وإيجاد وحدة فكرية تشمل تلك الحقائق من أجل الخروج من حالة الغموض والالتباس المميزة لمعرفة الإنسان[45].

أدى ظهور العلوم الإنسانية وتخصص كل علم منها إلى تعدد المقاربات وتشظي وحدة النظرة إلى الإنسان. فكلما تخصصت تلك العلوم حجبت ماهية الإنسان أكثر فأكثر، من دون أن تتمكن من الكشف عنها في حقيقة الأمر. عبّر كاسيرر عن حالة التشظي تلك، وتشتت المعرفة الخاصة بالإنسان، بقوله: «كلما امتدت الحركة الفلسفية المرتبطة بنقد العقل، ابتعد هدف العقل وفهمه الذاتي، تحت تأثير الاتجاهات المتعددة التي تستند إليه»[46].

إضافة إلى ما سبق، نشير إلى عامل آخر ساهم، بطريقة غير مباشرة، في أزمة فلسفة الإنسان والثقافة، يتمثل في ظهور الهندسات اللاإقليدية، لأنها كانت بمنزلة علامة على أفول نجم ما هو مطلق وانهياره من جهة، وبداية اهتمام المعرفة بالعلاقات والوظائف بدلًا من الماهيات والجواهر[47].

= أننا اعتمدنا على الترجمة العربية لكتاب كاسيرر هذا في ضوء النص الأصلي وترجمته الفرنسية. انظر: Ernst Cassirer: *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (Toronto: Bantam Books, 1970), and *Essai sur l'homme*, Trad. de l'anglais par Norbert Massa, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1975).

(45) كاسيرر، ص 63.

(46) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III*, p. 13.

(47) Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, Commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2007), p. 60.

من هنا، يمكننا القول إن السؤالين اللذين وَجّهَا تفكير كاسيرر في الإنسان هما، على التوالي:

- كيف يمكن المحافظة على إنجازات العلوم الإنسانية وتعدد مصادرها ونتائجها من جهة، والحفاظ على روح النظرة التركيبية من جهة أخرى؟

- كيف يمكن التفكير في الإنسان داخل وحدته غير القابلة للاختزال، من دون التضحية بأي مكتسب من مكتسبات العلوم الإنسانية، ولا السقوط في نظرتها التخصصية والاختزالية؟[48].

على أساس هذين السؤالين، سنحاول الكشف عن تصور كاسيرر حول الإنسان وثقافته من خلال تناول ثلاث قضايا: تاريخ سؤال «ما الإنسان؟»، وبوادر تأسيس فلسفة الثقافة، وتأسيس نقد الثقافة.

1 - تاريخ سؤال «ما الإنسان؟»

يُوَجِّه كاسيرر تفكيره إلى الثقافة وإشكالاتها استنادًا إلى منظور فلسفي للثقافة، مبيِّنًا أن المهمة الملقاة على عاتق فلسفة الثقافة تكمن في تحديد الغاية الموحدة وإبرازها بين الموضوعات والمجالات الثقافية المتعددة والمتنوعة (اللغة، الأسطورة، الدين، الفن، التاريخ، العلم... إلخ). فعلى الرغم من تعددها وتنوعها، يعتبرها كاسيرر سبلًا قابلة للتوحيد، مؤكِّدًا أن أشكال الثقافة جميعًا هي «طرق تؤدي إلى غاية مشتركة (...). وواجب فلسفة الحضارة أن تكشف عن تلك الغاية وأن تحددها»[49].

يشير كاسيرر إلى أن فلسفة الثقافة هي أحدث المجالات الفلسفية مقارنة بالمنطق أو الفيزياء أو الإتيقا، بحسب التقسيم القديم والحديث لمجالات بحث الفلسفة[50]. لكن، على الرغم من حداثة هذا المجال، فإنه لا يعني البتة

(48) المصدر نفسه، ص 61.

(49) كاسيرر، ص 23.

(50) يؤكد كاسيرر، في هذا السياق، أن كانط نفسه يقر بصحة هذا التقسيم ودقته. انظر:

= Ernst Cassirer, *L'Idée de l'histoire: Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Présentation, Traduction

غياب تام لإشكالية معرفة الإنسان وثقافته في تاريخ الفلسفة. فبحسب كاسيرر، أخذت الفلسفة دومًا في الحسبان «ضرورة تحليل مختلف الأشكال الثقافية ونقدها، لكنها لم تقم بهذه المهمة عمومًا إلا بكيفية مجزأة وبقصد سلبي أكثر مما هو إيجابي»[51].

يتناول كاسيرر مسألة «ما الإنسان؟» باعتبارها مرتبطة بمعرفة الذات و«نقطة أرخميدية» مركزية بالنسبة إلى كل تفكير و«أسمى غاية»[52] تهدف الفلسفة إلى البحث فيها وتحديدها، ويقوم بمعالجتها استنادًا إلى طريقة تاريخية نقدية يعرض، من خلالها، بعض المراحل التي عرفها تطور إشكالية معرفة الإنسان[53]، عِلْمًا أن تاريخ الفلسفة الأنثروبولوجية يتميز بكونه صراعيًا وجدليًا. إنه تاريخ «حافل بأعمق النوازع والعواطف الإنسانية، وهو لا يهتم بمشكلة نظرية مفردة، مهما يكن مجالها عامًا واسعًا، وإنما يهتم بالمصير الإنساني كله، المصير الذي يصرخ طالبًا حكمًا فاصلًا»[54].

انطلاقًا من فكرة الصراع الجدلي التي ينبغي أخذها في الحسبان عند البحث في مجال تاريخ فلسفة الثقافة، يبدأ كاسيرر عرضه التاريخي حول إشكالية معرفة الإنسان بالفلسفة اليونانية، ويشير إلى كثير من الفلاسفة من بينهم هيراقليطس الذي يتميز فكره بأنه يتوسط التفكير في الطبيعة والتفكير في الإنسان، حيث يجمع بين الكوسمولوجيا والأنثروبولوجيا، لأن في نظره لا

et notes par Fabien Capeillères; Traduction avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Passages (Paris: = Les Éditions du CERF, 1988), p. 25.

(51) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1, Le Langage*, Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 22.

(52) كاسيرر، ص 29.

(53) يجدر بنا التنبيه، في هذا الصدد، إلى أن العرض التاريخي لا يعني بالنسبة إلى كاسيرر تأريخًا مفصلًا لفلسفة الإنسان. وهذا ما يؤكده بقوله: «لن أحاول (...) رسم موجز للتطور التاريخي الذي درجت فيه الفلسفة الأنثروبولوجية، إلا أنني سأختار بضع مراحل أنموذجية كي أوضح الخط العام الذي سار فيه الفكر. أما تاريخ فلسفة الإنسان فأمر لا يزال رغبة لم تتحقق؛ إذ لا يزال الأمر في بدايته خلافًا للحال في تاريخ الميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية والفكر الأخلاقي والعلمي». انظر: المصدر نفسه، ص 37.

(54) كاسيرر، ص 42.

يمكن فهم الطبيعة سوى بالكشف عن كُنْهِ الإنسان من خلال العودة إلى الذات. وفي هذا الصدد، يؤكد كاسيرر أن هيراقليطس «يتحدث حديث الفيلسوف الطبيعي وينتمي إلى فريق الفيزيولوجيين القدماء، وهو (...) مقتنع بأنه يستحيل عليه أن يتغلغل في سر الطبيعة من دون أن يدرس سر الإنسان»[55].

ثم بعد ذلك، يرى كاسيرر أن نزوع الفكر اليوناني إلى البحث في ماهية الإنسان بلغ نضجه مع سقراط الذي تناول المشكلات الفلسفية من منظور جديد، وصارت معه إشكالية معرفة الإنسان تحتل مركز التفكير الفلسفي[56]. وفي سعيه إلى الجواب عن سؤال «ما الإنسان؟»، حلّل سقراط الفضائل والخصائص الإنسانية مثل الخير، العدل، الشجاعة...، من خلال الحوار، حيث لا يمكن في نظره معرفة الإنسان بالطريقة التي تُفهم بها الأشياء المادية من خلال وصف خصائصها الموضوعية. فالإنسان كائن واعٍ، وفهم ماهيته يشترط المواجهة المباشرة من طريق الحوار الجدلي الذي يستهدّف الوصول إلى الحقيقة، باعتبارها وليدة تعاون بين المشاركين في الحوار، من خلال تبادل الأسئلة والأجوبة[57].

إضافة إلى ذلك، تتطلب معرفة الإنسان القيام دومًا بعملية «التأمل»[58]، التي تمنح الحياة قيمة معرفية وأخلاقية. فبحسب المنظور السقراطي، يُعتبَر الإنسانُ الكائنَ الذي يبحث عن نفسه دائمًا، ومن واجبه «أن يتفحص ويتأمل أحوال وجوده في كل لحظة من لحظات هذا الوجود. وفي هذا التأمل، في هذه النزعة النقدية نحو الحياة الإنسانية، توجد القيمة الحقة للحياة الإنسانية»[59].

---

(55) المصدر نفسه، ص 33-34.

(56) يمكن الرجوع، بخصوص هذه الفكرة إلى المحاورة التالية: أفلاطون، محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص 38-39. انظر أيضًا:

Platon, *Le Banquet. Phèdre*, Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Garnier-Flammarion. Texte intégral; 4 (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), p. 106.

(57) كاسيرر، ص 35-36.

(58) Platon, *Apologie de Socrate; Criton; Phédon*, Trad., notices et notes par Émile Chambry, Garnier-Flammarion. Texte intégral; 75 (Paris: Garnier-Flammarion, 1965), p. 51.

(59) كاسيرر، ص 36.

إذا فهم سقراط من حكمة «اعرف نفسك بنفسك» ضرورة التوجه إلى الإنسان باعتباره فردًا؛ فإن أفلاطون فسّرها بكيفية جديدة من طريق توسيع النظر ليشمل المجتمع كله، معتبرًا أن من المستحيل الإجابة عن سؤال «ما الإنسان؟» «من دون توسيع حقل البحث الفلسفي؛ إذ لا يمكن التوصل إلى أي تعريف ملائم للإنسان إذا بقينا أسرى حدود الحياة الفردية. فالطبيعة الإنسانية غير قادرة على الانكشاف في هذا المجال الضيق»(60).

لهذا السبب، سعى أفلاطون إلى حل إشكالية معرفة الإنسان من طريق دراسة حياته الاجتماعية والسياسية، لأن «نفس الفرد مرتبطة بنفس حياة الجماعة (...). وفي طبيعة الدولة يمكن قراءة طبيعة النفس الإنسانية»(61). ومن ثم، فالتركيز على حياته الفردية لا يمكن أن يقدم سوى معرفة ناقصة عنه. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «يرى أفلاطون أن الطبيعة الإنسانية كالنصّ الصعب لا يحلّ معناه سوى الفلسفة، وهذا النصّ في تجربتنا الفردية مكتوب بأحرف صغيرة دقيقة لا يمكن قراءتها، وأول عمل تقوم به الفلسفة هو تكبير هذه الحروف (...). فإذا فعلت ذلك لاح لنا المعنى المخبوء في النص فجأة، وغدا الغامض المتشابك واضحًا مقروءًا»(62).

---

(60) Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, Traduit de l'anglais par Bertrand Vergely avec le concours du Centre national des lettres, Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1993), p. 90.

(61) يمكننا القول، في هذا الصدد، إن مسألة معرفة الإنسان تحولت في مجموعها مع أفلاطون؛ لأن السياسة عنده طريق مؤدية إلى السيكولوجيا. انظر: المصدر نفسه، ص 90.

(62) كاسيرر، ص 127-128. بخصوص هذه الفكرة، نحيل إلى محاورة أفلاطون التالية: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004)، ص 224-225. انظر أيضًا:

Platon, *La République*, Traduction et présentation par Georges Leroux, 2ème éd. Corrigée, GF; 653 (Paris: GF-Flammarion, 2004), pp. 136-137.

وارتباطًا بهذا الموضوع، نشير إلى أن كاسيرر يوجه نقدًا إلى النظرية الأفلاطونية حول الدولة؛ لأنها تركز على جانب واحد من حياة الإنسان هو الجانب السياسي. في حين أن هناك جوانب أخرى سابقة عليه أغفلها أفلاطون وهي، على غرار الدولة، مهمة في معرفة الإنسان. يقول كاسيرر في هذا السياق: «الدولة في تاريخ الإنسانية نتاج متأخر من عملية التمدن، وقبل أن يستكشف الإنسان هذه الصورة من النظام الاجتماعي - بوقت طويل - قام بمحاولات أخرى لينظم مشاعره ورغباته وأفكاره. وتلك التنظيمات والترتيبات محتواة في اللغة والأسطورة والدين والفن. فإذا شئنا أن نطور نظرية في =

لكننا نلحظ، في هذا المقام، أن كاسيرر يشير إلى أنه بخلاف أفلاطون - الذي فرّق بين عالَم المثل والعالَم الحسي، واعتبر أن المعرفة الحقيقية تجد جذورها في العالم الأول لا في العالم الثاني[63] - أكد أرسطو أن «المعرفة الإنسانية تتولد من ميل أصيل في الطبيعة الإنسانية، ميل يعلن عن نفسه في أفعال الإنسان وردات فعله الأولية، فتبقى حياة الحواس، من مبتدئها إلى منتهاها، موجهة بهذا الميل، مشبعة به»[64].

بناءً عليه، تُعتبَر معرفة الجانب الحسي عند أرسطو مدخلًا رئيسًا لمعرفة الجانب العقلي للإنسان، وتُمثِّل البيولوجيا مفتاحًا ضروريًا لحل إشكالات السيكولوجيا وتحديد ماهية الإنسان، حيث يوجد تكامل بين ما هو محسوس وما هو معقول؛ لأن «الأشكال العليا في الطبيعة وفي المعرفة الإنسانية تتطور عن الأشكال الدنيا، وثمة رباط مشترك يصل بين الإدراك الحسي والذاكرة والتجربة والقوة المتخيلة والفكر»[65].

ارتباطًا بذلك، يشير كاسيرر إلى أن الجواب الذي قدمه سقراط عن سؤال «ما الإنسان؟» بقي حاضرًا في الفلسفات اللاحقة عليه، حيث عمل مرقس أوريليوس أنطونينوس على تأمل الإنسان، وأكد أن تحديده يقتضي تجاوز الجوانب الخارجية العَرَضِية والغوص في أعماق جوهره وطبيعته؛ إذ إن «كل ما يصيب الإنسان من الخارج عدم وفراغ، فجوهره لا يعتمد على الأمور الخارجية، وإنما يعتمد كليًا على القيمة التي يمنحها لنفسه. أما الثراء والمنزلة والسيادة بل الصحة والمواهب العقلية فكلها لا ترجح شيئًا، وأما الجوهر الذي يعتمد عليه كل شيء فهو ميل النفس أو نزعتها الداخلية، وتلك قوة راسخة لا

= الإنسان وجب أن نتقبل هذه القاعدة الأوسع ولا نقصر النظر على الدولة». انظر: كاسيرر، ص 128.

(63) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون** (517)، ص 406. انظر أيضًا:

Platon, *La République*, (517b-517c), p. 362.

(64) كاسيرر، ص 31. انظر:

Aristote, *La Métaphysique, Tome I: Livre A-Z*, Traduction et notes par Jules Tricot (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974), Livre A 1, 980a, 21, p. 2.

(65) كاسيرر، ص 32.

تتزعزع»[66]. كما أكد أن البحث عن معرفته حق وواجب في الآن نفسه، عِلْمًا أن هذا الواجب لم يعد له أساس أخلاقي فحسب، كما كان الأمر عند سقراط، إنما اتخذ أيضًا «مستندًا عامًا وميتافيزيقيًا (...). إن من يعيش في انسجام مع ذاته يعيش في انسجام مع العالم؛ لأن النظام الكوني والنظام الفردي ليسا سوى تعبيرين مختلفين ومظهرين لمبدأ مشترك كامن فيهما»[67].

يعتبر كاسيرر، في هذا الإطار، أن دعوة الإنسان إلى تحقيق الشعور في انسجام ذاته مع العالَم أهم فكرة في الاتجاه الرواقي؛ إذ إن هذا الشعور هو ما يمنح الإنسان شعورًا باستقلاله الأخلاقي. بعبارة أخرى، يتحقق التوازن عند الإنسان حين يجد في ذاته تعادلًا مع العالَم، ويعرف كيفية الحفاظ على «هذا التعادل سالمًا لا يعتريه اضطراب ناجم عن أي قوة خارجية، وهذه هي ثنائية الثبات الرواقي»[68].

ما يجدر بنا التنبيه إليه هو أن هذا التصور الرواقي للإنسان سيجد نفسه أمام قوة جديدة تتمثل في المسيحية، عِلْمًا أن العلاقة بين الرواقية والمسيحية في العصر الوسيط تميزت بالتداخل والصراع، حيث يقول كاسيرر: «أكدت الرواقية الاستقلال المطلق للإنسان واعتبرته فضيلته الكبرى، فجاءت النظرية المسيحية ورأت أن هذا الاستقلال هو خطيئة الإنسان ورذيلته الكبرى»[69].

إضافة إلى ذلك، يرى كاسيرر أن سيادة المسيحية في العصر الوسيط أثرت في طريقة تفكير مجموعة من الفلاسفة في إشكالية معرفة الإنسان. فعلى سبيل المثال، اعتبر القديس أوغسطينس أن الفلسفات السابقة على ظهور المسيح كانت كلها واقعة في خطأ أساس يتمثل في كونها مجدت العقل، وجعلته أسمى قدرة عند الإنسان، في حين أن العقل هو أكثر الأشياء غموضًا، ولا يمكن كشف طبيعته وإبعاد الغموض عنه سوى بواسطة الوحي المسيحي وحده. فإذا ما تُرِك

(66) المصدر نفسه، ص 38-39.

(67) المصدر نفسه، ص 39.

(68) المصدر نفسه، ص 40-41.

(69) المصدر نفسه، ص 41.

العقل الإنساني يشتغل استنادًا إلى قدراته الخاصة وحدها، فإنه سيكون عاجزًا عن العثور على طريق الهداية، لأن ذلك العقل «لا يستطيع أن يعيد بناء ذاته، ولا يستطيع معتمدًا على جهوده أن يعود إلى جوهره الأول الصافي، وإذا صح له أن يتم إصلاح حاله، فلا يكون ذلك إلا بعون من قوة العناية الإلهية»[70].

لكننا نسجل أن إشكالية معرفة الإنسان عرفت، في العصر الحديث، تطورًا جديدًا مع الثورة الكوبرنيكية في مجال الفلك، فصارت قاعدة علمية جديدة بنيت عليها تصورات جديدة للمجالات كلها بما في ذلك المجال الإنساني؛ إذ بدأت مركزية الإنسان تنهار، وصار «يوضع في موضع غير محدود يمثل فيه كيانه نقطة مفردة قابلة للتلاشي، ويحيط به كون صامت، عالم لا يستجيب لمشاعره الدينية ولا يلبي أعمق مآربه الخلقية»[71].

يؤكد كاسيرر هنا أن من بين الانعكاسات الأولى التي أدى إليها التصور الكوبرنيكي، تنامي الشعور بالشك والخوف عند كثير من الفلاسفة، أمثال: مونتاني (Montaigne) وباسكال. لكن مثل هذه المشاعر لم يؤثر في تطور الروح العلمية الحديثة وترسيخ مبادئها بقوة، بل كان بمنزلة مقدمة لإثبات قدرة العقل الإنساني على التحدي والسير قدمًا إلى الأمام واستشراف المستقبل[72]. كما يشير كاسيرر إلى أهمية فلسفة جيوردانو برونو في العصر الحديث، على الرغم من أنها كُتبت بـ«لغة شعرية» غير مستندة إلى علم الطبيعة الرياضي الذي تطور مع المفكرين المحدثين الذين اعتبروا أن «العقل الرياضي حلقة وصل بين الإنسان والكون، لأنه يسمح لنا أن ننتقل من أحدهما إلى الآخر من دون عائق، فالعقل الرياضي هو المفتاح الصحيح كي نفهم النظام الكوني والأخلاقي فهمًا صحيحًا»[73].

يجدر بنا التنبيه إلى أن سيادة الروح العلمية الحديثة ستؤدي إلى عدم احتضان الأنساق الفلسفية الحديثة لمبحث الثقافة، بكيفية فعلية تظهر معها

(70) المصدر نفسه، ص 43.
(71) المصدر نفسه، ص 49.
(72) المصدر نفسه، ص 49-51.
(73) المصدر نفسه، ص 54.

خصوصيته واستقلاليته كمجال له مكانته وأهميته في المعرفة الإنسانية، وذلك بالنظر إلى أن «الرياضيات والعلوم الرياضية للطبيعة كانت تشكل الأنموذج المعرفي لذلك العصر. فخارج الهندسة والتحليل والميكانيكا، كان يبدو أنه لم يعد هناك أي مجال لإشكالية دقيقة وعلمية»[74].

يؤكد كاسيرر أنه عند العودة إلى فلسفة ديكارت، باعتبارها لحظة تأسيسية للعصر الحديث، نجدها لا تفسح المجال أمام التاريخ؛ إذ لا مكان له في داخلها، لأن روح هذه الفلسفة ذات طابع رياضي وغايتها الرئيسة هي «الترييض» (Mathématisation)، وكل مجال لا تتحقق فيه هذه الغاية سيكون، من منظورها، محكومًا عليه بالإقصاء من العلم والفلسفة معًا. وبعبارة أدق، إن روح الفلسفة الديكارتية ذات طابع رياضي، لأن ديكارت حصر مصادر المعرفة في الحدس والاستنباط الرياضيين، وحدَّد لنفسه هدفًا أساسيًا يتمثل في «تحويل كل علم، مهما كان، فيزياء أم ميتافيزيقا، إلى رياضيات»[75]. ونظرًا إلى أن القضايا الثقافية والتاريخية غير قابلة للترييض، فسيكون من المستحيل - بحسب النظرية الديكارتية - أن ندرج الثقافة والتاريخ ضمن الفلسفة والعلوم، لأن في فلسفة ديكارت «وحدها القضايا التي تقبل إرجاعها إلى نظام نسقي يمكن أن تمتلك قيمة وملاءمة فلسفيتين، وحيث لا يوجد نظام لا يوجد علم (...). لذا، يكون البحث عن نظام منطقي وتماسك ما في التاريخ من دون أمل تمامًا، لأننا لا نجد فيه شيئًا سوى ركام الوقائع المعزولة»[76].

في ضوء ذلك، يتبين لنا أن التاريخ، بحسب ديكارت، لا يحتمل الرياضيات، بل يقاومها، لأن معرفته تعتمد على الذاكرة لا على العقل، لذا يمكن الاهتمام به من أجل تسلية الخيال لا غير، لا بهدف تمرين العقل وتقوية نشاطه وتجديد طاقته. وأكثر من هذا، فبحسب ديكارت «من يصرف كثيرًا من الوقت في السفر، يصبح في نهاية المطاف غريبًا في وطنه. وحين يكون فضوليًا

(74) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 26.

(75) المصدر نفسه، ص 115-116.

(76) كاسيرر، ص 115.

جدًا تجاه الأشياء التي مورِست في القرون الماضية، غالبًا ما يبقى جاهلًا جدًا بأمور عصره»[77].

نُنبِّه، في هذا المضمار، إلى أن اعتماد الرياضيات أنموذجًا معرفيًا، والترييض أداة لازمة للمعرفة، جعل بعض الفلاسفة يؤكد ضرورة خضوع دراسة الثقافة لمنطق التفكير الرياضي السائد نفسه. في هذا الإطار، يمكن أن نفهم السبب الذي دفع سبينوزا إلى رفض اعتبار الإنسان «دولة داخل دولة»[78]، عِلْمًا أن الهدف الذي كان يقصده بذلك الرفض هو تحرير الثقافة من سلطان التيولوجيا من جهة، وتحقيق الوحدة بين الإتيقا والهندسة، باعتبارها وحدة ميتافيزيقية ومنهجية في الآن نفسه، من جهة أخرى[79].

على الرغم من طغيان المعرفة الرياضية على طريقة التفكير هذه، تمكنت المعرفة الإتيقية بالإنسان من إيجاد موطئ قَدَم لها في المعرفة الفلسفية. لكن ذلك لا يعني أن هذه المحاولة السبينوزية، الرامية إلى توحيد مباحث المعرفة، أدت بالفعل إلى إقرار التكافؤ بين هذه المباحث من حيث قيمتها ومكانتها. بعبارة أدق، نلحظ أنه على الرغم من أن فلسفة سبينوزا أَوْلَت التاريخ اهتمامها، على سبيل المثال، فإنها تضعه في درجة دنيا من درجات المعرفة، لأنه يرتبط بالزمان والخيال، خلافًا للفلسفة التي تهتم بما هو لازماني. ينتمي التاريخ إذًا إلى مستوى المعرفة الخيالية لا العقلية أو الحدسية[80]، لأنه يقتضي «النظر إلى العالم من وجهة نظر الزمان والتطور الزماني؛ بينما تقتضي الفلسفة اعتبار

---

(77) René Descartes, *Discours de la méthode*, Préface et notes de Geneviève Rodie-Lewis (Paris: Poche Garnier-Flammarion, 1992), pp. 26-27.

(78) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد؛ مراجعة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 145. انظر أيضًا:

Baruch Spinoza, *Œuvres*, Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties, Traduction et notes par Charles Appuhn, GF-Flammarion (Paris: Flammarion, 1965), p. 133.

(79) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 26.

(80) سبينوزا، الباب الثاني: في طبيعة النفس وأصلها، من القضية 24 إلى القضية 31، ومن القضية 40 إلى القضية 42، ص 112-127. انظر أيضًا:

Spinoza, 2ème partie: De la nature et de l'origine de l'âme, proposition XXIV à XXXI, XL à XLII, pp. 91-116.

الكون من وجهة نظر الأبدية (...). لذا، تنتمي موضوعات التاريخ كلها إلى أدنى درجة من المعرفة: إلى الخيال، لأن الزمان، باعتباره كذلك، ليس شيئًا آخر سوى حال من أحوال الخيال»[81].

بخلاف سبينوزا، نجد أن لايبنتز يرفض القول بوجود جوهر واحد وثابت، ويؤكد تعدد الجواهر أو الـ«مونادات». وفي نظره، يتميز الجوهر بالدينامية والتطور في الزمان، حيث «لا يمكن فهم موناد ما بكيفية استاتيكية، ككائن في سكون؛ وإنما يجب فهمه وتفسيره بكيفية دينامية. فليست المونادات جواهر بالمعنى التقليدي، باعتبارها شيئًا خارج التغير والزمان، وإنما هي قوى ومراكز للفعل. ولكل واحدة من هذه القوى سمتها الخاصة والدائمة»[82].

نشير إلى أن كاسيرر يؤكد أنه انطلاقًا من التصور اللايبنتزي، صار في الامكان فهم التعارض بين التفرد والكلية، الزمان والأبدية، بكيفية جديدة على أساس أن بينهما اتصالًا وترابطًا وطيدين، وهذا ما منح الفكر الثقافي والتاريخي دفعة جديدة نحو التطور. فبحسب كاسيرر، أثّر المفهوم اللايبنتزي عن الزمان والتفرد بقوة في الفكر التاريخي وتطوره، لكن «ميتافيزيقا لايبنتز العامة هي التي افتتحت طريقًا جديدةً للتاريخ، لا أعماله التاريخية»[83].

فبفضل التصور الذي قدمه لايبنتز عن الجوهر وتفرده وديناميته، اكتسب مفهوم التفرد طابعًا جديدًا وامتلك دلالة جديدة، لأنه صار مركز التفكير في الواقع وبؤرته، ولم يعد بالإمكان فصل صفة التفرد عما هو واقعي. تم التعبير

---

(81) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 118.

نشير، في هذا المقام، إلى أنه على الرغم من ذلك، يؤكد كاسيرر أن أفكار سبينوزا أثرت في تطور الفكر التاريخي، ويتجلى ذلك من خلال رسالته التيولوجية - السياسية التي افتتحت طريقًا جديدة في الدراسة التاريخية للكتاب المقدس، خصوصًا العهد القديم؛ إذ لم يعتبره كتابًا موحى، إنما كتابًا بشريًا مليئًا بالأخطاء. انظر: المصدر نفسه، ص 117-118.

(82) المصدر نفسه، ص 119-120، و

G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce; Monadologie: et autres textes, 1703-1716*, Présentation et notes de Christiane Frémont, GF; 863 (Paris: Flammarion, 1996), paragraphes 10 et 12, pp. 244-245.

(83) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 120.

عن هذا الأمر من خلال «مبدأ اللامتمايزات» (Principe des indiscernables) الذي يجعل من المستحيل القول بوجود شيئين واقعيين متماثلين[84].

2 - بوادر تأسيس فلسفة الثقافة

في البداية، تجدر الإشارة إلى أن الاهتمام بضرورة تشكيل مبحث فلسفي وعلمي خاص بإشكالات الثقافة لم يَتَنَامَ سوى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ففي هذه الفترة، ترسخت فكرة أساسية مفادها عدم الاكتفاء بالسيطرة على الطبيعة، وضرورة «بناء «نسق طبيعي لعلوم الروح» منغلق على نفسه، حيث كان ينبغي على الروح البشرية ألا تبقى «دولة داخل دولة»، كما كان من اللازم أن يُكتَشَف بمساعدة المبادئ ذاتها، وأن يخضع لنسق القوانين نفسه على غرار الطبيعة»[85].

أثار ترسخ تلك الفكرة مشكلات وأسئلة عدة ساهمت في خلخلة مركزية العلم الطبيعي، والتصورات الفلسفية المدافعة عن طموحه إلى السيطرة على الطبيعة والثقافة، ومبادئ المعرفة الخاصة بهما. ومن بين تلك الأسئلة، يشير كاسيرر إلى سؤالين أثارهما فيكو: «هل يتحمل التاريخ التعبير الرياضي على غرار الفيزياء والفلك؟ ألاَ يعتبر سوى حالة خاصة من الرياضيات الكونية؟»[86].

يكمن في إثارة فيكو لهذين السؤالين ومحاولته الإجابة عنهما مساهمته في تأسيس نظرة حديثة إلى مكانة العلم وخصوصية الموضوعات التي يتناولها؛ إذ نجد كاسيرر يؤكد أهمية كتاب فيكو **العلم الجديد** في جانبه المنهجي، إلى درجة يمكن معها اعتبار مقدمته بمنزلة مقالة جديدة في المنهج، على غرار **مقالة في المنهج** لديكارت، لكنه مُطبّق على موضوعات التاريخ لا على موضوعات العلوم الرياضية والفيزيائية.

---

(84) عن «مبدأ اللامتمايزات» عند لايبنتز، يمكن مراجعة:
Leibniz, paragraphe 9, p. 244.

(85) Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture: Cinq études*, Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collab. de Joël Gaubert; [Présenté] par Joël Gaubert, Passages (Paris: Éditions du CERF, 1991), p. 84.

(86) المصدر نفسه، ص 84.

كما نلحظ، في الإطار نفسه، أن كاسيرر يعتبر فيكو أول من تجرأ على معارضة فلسفة ديكارت ونسقه الرياضي، وذلك بسعيه، من جهة، إلى إزالة الامتياز الذي اكتسبته الرياضيات دون غيرها من المجالات المعرفية؛ والكشف، من جهة أخرى، عن ثمن هذا الامتياز، ويتمثل في التخلي عن الواقع. لذا، إذا أرادت المعرفة البشرية استرداد هذا الثمن والعودة إلى الواقع، فيَلزَمها أن تهتم بالتاريخ. يؤكد كاسيرر، بهذا الصدد، أنه في نظر فيكو «ينبغي أن نبحث عن الحقيقة الواقعية في التاريخ، حيث من خلال التاريخ وحده يمكننا أن نأمل في إيجاد مقاربة للواقع (...). وإذا ارادت المعرفة الإنسانية أن تتصل بالواقع، وأن لا تسجن ذاتها في حقلها الخاص، حقل المفاهيم المجردة، ينبغي أن تذهب خارج حدود الرياضيات»[87].

نضيف إلى ما سبق أن فيكو يؤكد وجود تمايز بين العلوم. وهو تمايز قائم، في نظره، على الاختلاف بين الموضوعات، الأمر الذي يفرض ضرورة استخدام مناهج مختلفة. وهذا ما يجعلنا نفهم طبيعة معارضته النزعة الديكارتية التي جعلت من الرياضيات أنموذجًا يشمل المعارف كلها من دون استثناء، كما نفهم دفاعه عن تميز منهج المعرفة التاريخية وأصالته إلى درجة أنه اعتبر أن هذه المعرفة ذات قيمة أعلى من قيمة الرياضيات، لأن «ما يشكل الهدف الحقيقي لمعرفتنا، بحسب فيكو، هو المعرفة البشرية بذاتها، لا معرفة الطبيعة»[88]، علمًا أن أصالة عمل فيكو تكمن في الجانب المنهجي، لا في مضامين أفكاره، فتمييزه بين مختلف عصور تاريخ البشرية، عصر الآلهة وعصر الأبطال وعصر البشر[89]، ما زال «ممتزجًا بسمات نابعة مباشرة من الخيال»[90].

نشير هنا إلى أن فيكو يبرر قيمة المعرفة الخاصة بالإنسان ويجعلها أنموذجًا، وذلك من طريق الاستناد إلى قاعدة أساس ترتكز عليها المعرفة،

(87) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 121.

(88) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 84.

(89) Giambattista Vico, *La Science nouvelle (1725)*, Traduit de l'italien par Christina Trivulzio; Préf. de Philippe Raynaud, Tel; 227 (Paris: Gallimard, 1993), pp. 21-65.

(90) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 84.

مضمونها أن «كل كائن لا يَستوعِب ولا يُدرِك، حقًا، سوى ما ينتجه بنفسه»[91]. في ضوء ذلك، يتبين لنا أن معرفة الإنسان مشروطة بوضعيته وقدراته؛ إذ لا يفهم سوى ما يبدعه هو، وليس ما أبدعه كائن آخر. فإذا كان الإله خلق الطبيعة، فإنه هو الوحيد الذي بإمكانه أن يدركها في حقيقتها وبكيفية واضحة، وبالمثل فإن الإنسان، بدوره، لا يستطيع أن يدرك من الموضوعات، في حقيقتها وبكيفية واضحة، سوى تلك التي تندرج ضمن إنتاجه الخاص به. يؤكد كاسيرر، في هذا السياق، أن بحسب منظور فيكو «لا يتجاوز امتداد معرفتنا امتداد خَلْقِنا، حيث إن الإنسان لا يفهم إلا بمقدار ما يكون هو الخالق، وهذا الشرط غير قابل للتحقق في امتلائه كله سوى في عالَم الروح، لا في عالَم الطبيعة. لذا، إذا كانت الطبيعة من عمل الإله (...)، فإن الإنسان لا يستطيع أن يدرك، حقًا، سوى بنية أعماله الخاصة به وأصالتها، لا ماهية الأشياء»[92].

يمكننا القول إن فيكو ينطلق من مبدأ أساس تبنته العقلانية الحديثة، مفاده أن «ليس بإمكان الروح البشرية امتلاك تصور ملائم سوى عن الأشياء التي تنتجها الروح ذاتها، وتجد أصلها في قواه الفطرية الخاصة»[93]. لكن هذا المبدأ نراه يتخذ، عند فيكو، دلالة جديدة، لأنه نقله إلى مجال جديد هو «التاريخ». سمحت له هذه النقلة بالتوصل إلى استنتاجات جديدة؛ إذ اعتبر أن عالَم التاريخ هو الأقرب إلى الإنسان من الطبيعة، لأنه عالَم من خَلْقِه، ولهذا السبب فهو يستطيع فهمه. أما محاولة سبر أغوار الطبيعة والإحاطة بأسرارها، بل وإنتاج معرفة كلية عنها، فغير مجدية في نظر فيكو؛ لأن «العالَم المادي ليس عملنا الخاص، وإنما هو من عمل الإله. والإله، خالق العالَم، هو وحده من يستطيع فهم عمله بطريقة كاملة وملائمة (...). أما الإنسان فيفهم التاريخ؛ لأنه هو الذي يصنعه»[94].

(91) المصدر نفسه، ص 85.

(92) المصدر نفسه، ص 85.

(93) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 121.

(94) المصدر نفسه، ص 121-122.

انطلاقًا مما سبق، نستنتج أن دراسة الإنسان، بحسب منظور فيكو، لا يمكن أن تتم إلا من منظور تاريخي؛ لأن التاريخ هو المدخل الرئيس لفهم الثقافة الإنسانية، وليس الرياضيات أو الفيزياء. وما يسعى إليه فيكو هو إقامة «فلسفة للحضارة، فلسفة تكشف القوانين الأساسية المتحكمة بالمجرى العام للتاريخ ولتطور الثقافة الإنسانية وتفسرها»[95].

نسجل، بهذا الخصوص، أن كاسيرر يؤكد أن ما توصل إليه فيكو يشكل، حقًا، منعطفًا أساس. فأول مرة، تم التجرؤ على الخروج عن نطاق العلم الرياضي - الفيزيائي ومنطقه إلى نطاق آخر، والدعوة إلى تأسيس وبناء منطق جديد متميز وخاص بالثقافة[96].

إضافة إلى عمل فيكو هذا، نرى كاسيرر ينتقل إلى الحديث عن مساهمة هردر في تأسيس نظرة جديدة للمعرفة التي يمكن تشكيلها عن الإنسان وثقافته. فعلى غرار معارضة فيكو للهيمنة التي مارسها التصور الديكارتي للمعرفة، عارض هردر، بدوره، هيمنة مدرسة فولف (Wolff) وعقلانية عصر الأنوار المجردة. وهذا ما يتجلى في ابتعاده عن أسلوب التحليل ودفاعه عن أهمية الحدس، لأن كل معرفة غير مشبعة بالمحتويات الحدسية هي، في نظره، «معرفة فارغة من المعنى»[97].

نلاحظ أن كاسيرر يرى أن أهمية عمل هردر لا تكمن في هذا الجانب وحده، بل أيضًا في جِدَّة نظرته إلى إنتاجات الإنسان الثقافية من لغة وفن وتاريخ، والقيمة التي يمنحها إياها؛ إذ عمل هردر على زحزحة دوغمائية العقل وغروره بانتصاراته التي أدت إلى إقصاء قوى الإنسان الأخرى، بل احتقارها

---

(95) المصدر نفسه، ص 122.

(96) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 86.

(97) المصدر نفسه، ص 86. بخصوص هذه المسألة، نشير إلى أن كانط أكد أن أسلوب هردر في كتابته عن التاريخ يتميز بالشاعرية، ويبتعد عن التجريد والتحليل العقلي الصارم. انظر: Emmanuel Kant: «Compte rendu de l'ouvrage de Herder: «Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité».» dans: *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*, Introd. et trad. par Stéphane Piobetta; Avec un avertissement de Jean Nabert, Bibliothèque Philosophique (Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1947), p. 79.

أيضًا. نشير في هذا الصدد إلى أن هردر استند في عمله هذا إلى أفكار هامان (Hamann)، حيث دافع عن فهم الإنسان في وحدة قواه وتعاونها في ما بينها. ومن هذا المنطلق، سعى إلى البحث عن تلك الوحدة واعتبرها «واقعة تاريخية تؤرخ بداية الإنسانية، (...) وجنة مفقودة ابتعدت عنها الإنسانية بتتابع تقدم هذه الحضارة المتبجّحة كثيرًا»[98]. لكن السؤال الذي يثار هنا: «كيف يمكن الوصول إلى هذه الوحدة/ الجنة إذا ابتعد عنها الإنسان وفقدها؟

نسجل أن هردر اعتبر في بداية مساره الفكري، على غرار هامان وفيكو، أن الشعر، في صورته الأصلية، هو مفتاح تلك الوحدة الأولى والأصلية، لأنه حافظ على ذكراها. فالشعر هو «اللغة الأم» الحقيقية بالنسبة إلى «النوع البشري» (...). وبفضلها، يسعى إلى تحيين وإحياء تلك الوحدة التي جعلت، في بداية التاريخ الإنساني، من اللغة والأسطورة والتاريخ والشعر كلًا أصيلًا ومتينًا»[99].

إضافة إلى هذا الجانب الذي يظهر فيه وجود تقارب بين تصوري روسو وهردر، يشير كاسيرر إلى أنه إذا كان روسو حاول إبراز أن التقدم تعبيرٌ عن انحطاط وابتعاد عن الفردوس الذهبي، الأول والأصلي؛ فإن هردر «دعا في شبابه إلى العودة إلى البدايات الأولى للشعر (...) وللأغاني البدائية في الأمم غير المتحضرة»[100]، وذلك من أجل التعرف إلى المعنى الأصيل للشعر والخيال. من هنا، يمكن أن نفهم سبب تمجيد هردر لقوة الفكر والثقافة البدائيين.

غير أن كاسيرر يؤكد أن هردر سيمنح، في مرحلة لاحقة، معنى جديدًا ومغايرًا للشعر، وعلاقته بالبدايات الأولى للبشرية وتقدمها؛ إذ لا يمكن العثور عنده على «وجهة النظر التشاؤمية للفساد الضروري للغة والشعر (...). فهردر يقبل بفكرة اختفاء شباب الجنس البشري، لكن ينبغي ألا نعتبرها كما لو أنها

---

(98) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 87.

(99) المصدر نفسه، ص 87.

(100) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 130.

فردوس مفقود، إنما يجب أن نتصرف بطريقتنا الخاصة، وأن نقتنع بأن كل خطوة إلى الأمام تقود إلى صورة جديدة للبشرية. فالتاريخ هو الحياة، والحياة لا يمكنها أبدًا أن تعود إلى مرحلة سابقة»[101].

يجدر بنا التنبيه إلى أن تقدم هردر في مسار عمله الفكري جعله يغيِّر نظرته إلى موضع الوحدة الأولية للنوع البشري، حيث صارت تمثل غاية تاريخ الإنسانية، وليس بداية له، كما «لم تعد الكلية المقصودة خلفنا، بل أمامنا»[102]. في ضوء هذه النظرة الجديدة، نلحظ أن انقسام قوى الإنسان الروحية اكتسب قيمة جديدة؛ إذ لم يعد يدل على «خيانة للوحدة الأولى أو نوعًا من الخطيئة الأصلية للمعرفة، وإنما صار ذا قيمة ومعنى إيجابيين»[103]. بعبارة أدق، يمكننا القول إن الانقسام مرحلة أساسية تمر منها تلك الوحدة لتصبح وحدة حقيقية فعلًا؛ لأن «الوحدة الحقيقية هي الوحدة التي تفترض التقسيم وتتركب من جديد انطلاقًا منه. فليس كل فعل روحي ملموس وكل تاريخ حقيقي سوى صورة السيرورة المتجددة دومًا (...) للانفصال وإعادة التوحيد»[104].

يستنتج هردر أن في هذا التصور الجديد للوحدة يأخذ كل عنصر جزئي من العالَم الروحي مكانته واستقلاليته الحقيقية من دون أن يكون بالإمكان إقصاؤه أو عزله، ومن دون أن تكون له أي تبعية لأي عنصر آخر، ومن دون أن يكون أقل قيمة وأهمية في تشييد الوحدة الكلية[105].

نلاحظ هنا أن آثار تصور لايبنتز عن الجوهر والتفرد حاضرة في تصور هردر ذاك؛ إذ يمكن القول إن هردر نقل ما توصل إليه لايبنتز بشأن المونادات الفردية وتعددها اللامتناهي، من مجال الفيزياء والميتافيزيقا إلى مجال التاريخ. يقول كاسيرر في هذا السياق: «تَعتبِر تعدديةُ لايبنتز الميتافيزيقية الكونَ لا تناهٍ

(101) المصدر نفسه، ص 131.
(102) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 87.
(103) المصدر نفسه، ص 87.
(104) المصدر نفسه، ص 87.
(105) المصدر نفسه، ص 87.

من الجواهر المفردة. ينظر كل واحد منها إلى الكون بطريقة خاصة ومن وجهة نظر مختلفة (...). وقام هردر بنقل هذا المبدأ من العالَم الفيزيائي والميتافيزيقي إلى العالَم التاريخي، حيث ينبغي اعتبار كل كائن تاريخي، كل أمة وعصر، بمنزلة كائن مونادي»[106].

إذا تميّز الموناد في نظر لايبنتز بكونه «مرآة حية»[107] متفردة، فكل مرحلة من مراحل التاريخ صارت، في نظر هردر، عبارة عن «مرآة حية» ذات نمط متميز ومتفرد. وفي هذا الإطار، يؤكد كاسيرر أن فكرة هردر القائلة بكون كل أمة تمتلك مركزًا يميزها من غيرها من الأمم، هي فكرة المنظور اللايبنتزي؛ لأن «في ميتافيزيقا لايبنتز، اعْتُبِرَت الجواهر المفردة، المونادات البسيطة، مرايا حية للكون، وفي فلسفة هردر للتاريخ، اعْتُبِرَت المراحل التاريخية المختلفة مرايا حية للإنسانية. ولكل واحدة من هذه المرايا نمط انعكاس خاص»[108].

انطلاقًا من مبدأ التعدد السائد في التاريخ، يؤكد هردر ضرورة تجنّب التحيز لعصر من العصور، أو منح الامتياز لأمة أو مرحلة تاريخية معينة على حساب غيرها[109]؛ لأن كل حقبة تاريخية تساهم من جانبها وبطريقتها الخاصة في تكوين الإنسانية وتشييد التاريخ؛ إذ من غير الممكن لأي حقبة تاريخية أو أمة معينة «احتواء مضمون الإنسانية، ولذلك فإن هذا المضمون ينبغي، كما يقول هردر، أن يتوزع في آلاف الصور (...). وما يشكل حقًا عالَم التاريخ، في جماله ونظامه وتناغمه، هو تعددية انكسارات الأشعة وتنوعها»[110].

---

(106) Cassirer, *L'idée de l'histoire*, p. 127.

(107) Leibniz, paragraphe 56, p. 254.

(108) Cassirer, *L'idée de l'histoire*, p. 132.

(109) بحسب كاسيرر، يرفض هردر فرض مفاهيم وقيم خاصة بعصر ما على عصور ومراحل سابقة عليه. وفي هذا السياق، ينتقد التحيز لعصر الأنوار الذي يسلط الضوء على ذاته فحسب، ويعتبر نفسه مركزًا لكل العصور التاريخية. كما يقطع هردر مع مفهوم التقدم الخطي للتاريخ الذي ساد في عصر الأنوار، حيث «يصف الفينيقيين والمصريين والرومان والإغريق بالروح النزيهة نفسها (...). فلكل مرحلة وأمة كمالاتها ونقائصها الخاصة بها، إيجابياتها وعيوبها. والعناية الإلهية نفسها أقامت هذا النظام؛ وهذا يتطلب التعدد والتغير (...) بدلًا من الرتابة والنمطية». انظر: المصدر نفسه، ص 128.

(110) المصدر نفسه، ص 128-132.

إضافة إلى تأثير لايبنتز، نشير إلى أن روسو أثّر بدوره في منظور هردر للتاريخ. فعلى غرار روسو الذي رفض اعتبار مراحل تطور الفرد لا تحمل قيمة في ذاتها، وإنما بوصفها فحسب وسيلة وقيمة بالنسبة إلى غايات خارجية عنها، رفض هردر إمكانية «الحديث عن غايات معزولة ووسائل معزولة، حيث يجب النظر إلى كل حدث في التاريخ باعتباره وسيلة وغاية في آن واحد. فهو يمتلك غاية، لكن إيجادها يتطلب منا ألا نخرج عن هذا الحدث. فلكل شيء في التاريخ دلالة خاصة ومستقلة»[111].

انطلاقًا من هذا الاهتمام بالشعر والتاريخ، نستنتج أن هردر يعيد النظر في هيمنة العلم الطبيعي الذي لم يعد، في نظره، يشكل كلية المعرفة والأنموذج الوحيد الممكن للعلوم، وإنما صار مجرد «حالة جزئية، وأحد البارادیغمات الخاصة بإشكالية أكثر عمومية. هذه الإشكالية هي التي ستعوض، بالتدريج، أنموذج الرياضيات (...) الذي هيمن على الفكر الفلسفي لديكارت. فليس الكوسموس الرياضي الفيزيائي - الفلكي هو الوحيد الذي تَمْثُل فيه فكرة الكوسموس، فكرة نظام كامل»[112]. ومن ثم، لا بدّ من الاهتمام بإنتاج الإنسان الثقافي - اللغة والشعر والتاريخ ...إلخ. - ففيها تبرز طبيعة الروح والمسار الذي تقطعه في بحثها عن وحدتها الكلية.

فضلًا عن ذلك، نشير إلى أن سطوة الرياضيات ستبدأ بالانحسار والتراجع - ولو جزئيًا - لتفسح المجال أمام تحقق نبوءة ديدرو (Diderot). فبحسب كاسيرر، أكد ديدرو «أن تفوق الرياضيات في ميدان العلم لم يعد أمرًا يمضي بالتسليم من دون أدنى اعتراض، وأنها (...) بلغت درجة عالية من الكمال، حتى صار تجاوزها ذلك الحد أمرًا غير ممكن، ومن ثمة فإن الرياضيات ستبقى راكدة متوقفة حيث بلغت»[113].

---

(111) المصدر نفسه، ص 128.

(112) Cassirer, *Logique des sciences*, pp. 88-89.

(113) كاسيرر، ص 54-55.

يجدر التنبيه هنا إلى أن من اللازم فهم رفض ديدرو لسمو الرياضيات وتفوقها في سياق بداية شكه في الصحة المطلقة في مُثل الأنوار، وتوقعه نشوء علم جديد «له صبغة محسوسة أكثر من ذي قبل، مؤسس على ملاحظة الحقائق أكثر من افتراض المبادئ العامة»[114].

نسجل في هذا الإطار أن تنبؤ ديدرو المنطوي على نقده سطوة الرياضيات في سلَّم العلوم سيتحقق، بكيفية جزئية، خلال القرن التاسع عشر، في مجال البيولوجيا التي ستنتزع الأولوية من الفكر الرياضي. فبحسب كاسيرر، يمكن اعتبار مقالة ديدرو «أفكار في تأويل الطبيعة» بمنزلة نبوءة منهجية، حيث استشعر فيه مجيء أنموذج معرفي مُخَلْخِل لمركزية العلوم الرياضية والفيزيائية وإطلاقيتها. فهذه العلوم «وصلت إلى أَوْجِهَا، لكن هذا الأوج سيصير نقطة انقلابها في الآن ذاته (...)؛ إذ أصبح بإمكاننا الشعور بقدوم أنموذج جديد للمعرفة. فديدرو تنبأ بانتصار البيولوجيا على الهندسة خلال قرن من الزمان، وبعد ذلك (...) ظهر عمل داروين حول أصل الأنواع»[115].

غير أن كاسيرر يؤكد أن تطور البيولوجيا الحديثة لم يُؤَدِّ إلى قطيعة مع الرياضيات والفيزياء؛ لأنه حتى عند دراسة الظواهر العضوية، تستخدم البيولوجيا المفاهيم الرياضية والفيزيائية. كما أنه لم يَعْنِ، في الآن نفسه، استمرارية الوحدة المطلقة بين العلوم كلها لأنه «يمكن أن تفَسر كل ظاهرة عضوية، كل ظاهرة حيوية، طبقًا للقوانين نفسها التي نجدها في الفيزياء والكيمياء. لكن هذا لا يعني أن البنية المنطقية للبيولوجيا تتوافق مع بنية علوم المادة غير العضوية. فالبيولوجيا تقدم مفهومًا جديدًا هو مفهوم الصورة العضوية»[116].

بناءً عليه، يمكننا القول إنه صار من اللازم، في البيولوجيا الحديثة، اعتماد مفاهيم وقوانين جديدة مؤسَّسة تأسيسًا إبيستمولوجيًا مغايرًا لنمط المعرفة الفيزيائية أو الكيميائية، أي من دون اختزالها فيه، لكن من دون أن

---

(114) المصدر نفسه، ص 55.

(115) Cassirer, *L'idée de l'histoire*, p. 71.

(116) المصدر نفسه، ص 72.

تكون متناقضة مع القوانين المعروفة في الفيزياء أو الكيمياء أيضًا[117]. بعبارة أخرى، ينبغي الإقرار بخصوصية الظواهر البيولوجية والمفاهيم والقوانين التي تتوصل إليها البيولوجيا. وما يجدر بنا التنبيه إليه هنا هو أنه بفضل نظرية التطور الداروينية، عرفت إشكالية معرفة الإنسان مسارًا جديدًا، وتمكنت من إيجاد أرض صلبة تقف عليها، وتَحدَّد «الطابع الحق للفلسفة الأنثروبولوجية جملة وتفصيلًا (...)، لأننا لم نعد نبحث عن تعريف عام لطبيعة الإنسان أو جوهره؛ إذ أصبحت مهمتنا أن نجمع الشواهد التجريبية التي وضعتها نظرية التطور العامة تحت أيدينا بمقادير (...) وفيرة»[118].

بتعبير آخر، نرى أن النظرية الداروينية أثرت ميادين فكرية عدة، حيث ساهمت في تطوير مجالات المعرفة، البيولوجية بصفة عامة والإنسانية بصفة خاصة، من خلال نقدها التصور الأرسطي حول العليّة - العلل الغائية على وجه الخصوص - وتأكيدها ضرورة «فهم مبنى الطبيعة العضوية من طريق العلل المادية وحدها، وإلا أخفقنا في فهمها إطلاقًا»[119]. كما حطمت نظرية داروين «الحدود المزعومة بين الصور المختلفة من الحياة العضوية حين صرّحت بأن ليس ثمة أنواع متباينة، وإنما هناك تيار واحد مستمر غير منقطع من الحياة»[120].

3 - تأسيس نقد الثقافة

أمام التطورات التي عرفتها المعارف الطبيعية والإنسانية، وانعكاساتها على إشكالية معرفة الإنسان بوجه خاص، انخرط كاسيرر في معالجة هذه الإشكالية، وذلك بالبحث في شروط إمكان المعرفة الخاصة بالإنسان وشروط إنتاجاته الثقافية، استنادًا إلى المنهج الترنسندنتالي ومبادئ فلسفة النقد، حيث أكد ضرورة توسيع المشروع الكانطي كي لا يقتصر النقد على مجال نظرية المعرفة بصفة خاصة، وإنما ليشمل أيضًا نظرية الثقافة بصفة عامة.

---

(117) المصدر نفسه، ص 73.

(118) كاسيرر، ص 56-57.

(119) المصدر نفسه، ص 58.

(120) المصدر نفسه، ص 59.

في شأن عملية التوسيع هذه، نثير الأسئلة الآتية:

- هل توسيع النقد الكانطي للعقل، وتحديد وظائفه ووضع حدوده، ليشمل نقد الثقافة، يمثل إغناءً للفلسفة الترنسندنتالية كما وضع كانط مبادئها، أم يُخرِج نظرية كاسيرر من الدائرة التي رسمتها هذه الفلسفة؟

- هل تحمل فلسفة كانط بذور ذلك التوسيع، أم أن عمل كاسيرر هو بمنزلة تأويل عنيف أجبرها على أخذ مسار جديد لا تحتمله فعلًا؟

- هل يتماشى هذا التأويل الكاسيرري مع التأويلات الكانطية الجديدة، خصوصًا تأويلات أصحاب مدرسة ماربورغ، أم يناقضها؟

يرى كاسيرر أن ما قام به كانط في نقده العقل يُعتبر تحويلًا للانتباه من الاهتمام بإنتاجات المعرفة إلى الاهتمام بوظائفها. ويؤكد أن في هذا العمل تكمن مساهمة الفلسفة النقدية الخاصة والرئيسة في فهم الإنسان وتحديد قدراته وتقويم إمكاناته؛ إذ «بانتقاله من نقد المعارف إلى نقد العقل، فَتَح كانط، بحسب كاسيرر، البحث في إمكانات إنتاجات العقل كلها، أي ليس العلم فحسب، بل الدين والفن والتقنية وغيرها أيضًا، أو ما يسميها كاسيرر - في اصطلاحه - بالثقافة. وبذلك، قدَّم كانط، بفضل نقد العقل، مفتاحَ العالَم الإنساني»[121].

في ضوء ذلك، نسجل أنه إذا كان كانط قد أرجع الأسئلة الفلسفية الكبرى إلى سؤال: «ما الإنسان؟»، فإن فلسفة كاسيرر يمكن فهمها باعتبارها «فلسفة للثقافة» وتُرجِع الأسئلة التالية: ما الأسطورة؟ ما الدين؟ ما اللغة؟ ما الفن؟ ما التاريخ؟ ما العلم؟ إلى سؤال مركزي واحد هو «ما الإنسان؟». عِلْمًا أن فلسفة كاسيرر تتجذر في الفلسفة النقدية؛ لأنها تنطلق من الواقع، و«تتساءل عن شروط إمكانه باعتبارها شروطًا ناتجة بالضرورة من طريق التلاقي بين ذات مفكرة وعنصر خارجي تشتغل عليه الملكات، ومن ثمة تنتج الصورة الموضوعية لهذا الواقع»[122].

---

(121) Ksouri Ben Hassine, p. 45.

(122) Fabien Capeillères, «Présentation,» dans: Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. XIII.

في هذا السياق، تُثار أسئلة عدة، تتناول عملية توسيع مجال النقد، يمكن صوغها كما يأتي:

- لماذا لم يقم كانط نفسه بعملية التوسيع هذه؟

- لماذا استغرق القيام بها أكثر من قرن بعد وفاة فيلسوف النقد؟

- هل يعـودِ السبب إلى عجز داخلي في فلسفة النقد أم يرجع إلى الشرط التاريخي الذي أُنتِجت هذه الفلسفة في ارتباط به، ووفق تفكيرها المحكوم بوضعية العلوم والفلسفة في القرن الثامن عشر؟

يمكننا القول إن سبب توسيع كاسيرر عملية مجال النقد يرجع إلى اختلاف درجات تطور العلوم من القرن الثامن عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وإلى تباين الشروط التاريخية التي عاش فيها كانط وكاسيرر، وتحكمت بطريقة تفكير كل واحد منهما، وإذا كانت زوايا نظرهما متباينة، فإن ذلك «راجع إلى التطور الكبير الذي عرفه المعطى التاريخي الذي يرتبط به الفيلسوف»[123].

نسجل، في هذا المقام، أن عدم قيام كانط بنقد الثقافة على غرار نقده العقل لا يدل، بأي وجه من الوجوه، على محدوديةٍ قائمةٍ في ماهية «إشكالية الفلسفة النقدية بكيفية محايثة وضرورية. فالأمر يرتبط هنا بحاجز تاريخي فحسب، وهو بالتالي عَرَضِي مرتبط بحالة العلم في القرن الثامن عشر»[124]. بعبارة أخرى، يمكن القول إن الأرضية الفكرية التي نشأت فيها فلسفة كانط لم تكن مهيأة - بما فيه الكفاية - لإنجاز تحليل لعلوم الثقافة[125]، ولتحقيق نقلة

---

(123) المصدر نفسه، ص XIII.

(124) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 93.

(125) نشير في هذا الإطار إلى أن كاسيرر يرى أن كانط وضع نهاية للميتافيزيقا التقليدية ومفاهيمها المطلقة، كما وضع أسسها أرسطو ومن تبعه من المشائيين والسكولائيين، خصوصًا في ما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الفلسفة والعلوم الجزئية، والتناقض القائم بينهما من جهة ومشكل الموضوعية من جهة أخرى. يؤكد كاسيرر في هذا الصدد أن كانط تمكن من التفكير في العلوم الرياضية والفيزيائية التي كانت سائدة في عصره، واستطاع تقديم حل لمشكلة الموضوعية الخاصة بهذه العلوم =

من نقد العقل إلى نقد الثقافة. فهذه النقلة لن تتحقق إلا في ما بعد، أي بعد تجاوز ذلك الحاجز التاريخي، خصوصًا بعد ميلاد علوم مستقلة خاصة باللغة والفن والدين ...إلخ، خلال القرن التاسع عشر. وبتعبير أدق، لو لم يكن هذا الحاجز موجودًا في القرن الثامن عشر، ربما كان كانط نفسه قد قام بتلك النقلة.

هكذا، لو لم يقم كانط بهذا التوسيع بنفسه، نظرًا إلى الشروط التاريخية لعصره، فإن قيام كاسيرر به استنادًا إلى مبادئ فلسفة النقد ومنهجها الترنسدنتالي دليل على قابلية هذه الفلسفة للتطور. لكن ذلك لا يعني في نظرنا أن كاسيرر يتبع كانط حرفيًا، لأنه لا يقبل البقاء سجينًا لتصوره عن الثقافة، حيث يقول: «لا نستطيع حصر مشكل الثقافة في الحدود التي رسمها كانط. وكانط نفسه كان لزامًا عليه، بمعنى ما، أن يتجاوز هذه الحدود في التشييد النهائي لنسقه النقدي»[126].

يرصد كاسيرر في هذا الإطار الانتقالات التي قام بها كانط في مسار تفكيره الفلسفي، حيث كان هاجسه، في المرحلة الأولى، معالجة مشكلتي الطبيعة والأخلاق. وفي خصوص المشكلة الأولى «حاول العودة إلى تلقائية الفهم الإنساني من طريق الإشارة إلى أن الطبيعة في معناها الصوري (...)، تكون ممكنة بواسطة تشكيل فهمنا وصوره ومبادئه الأصلية فحسب»[127]. أما في ما يخص المشكلة الثانية، سعى كانط إلى حلها من طريق فكرة «الحرية»؛ إذ «حاول تأسيس الأخلاق عليها»[128].

في المرحلة الثانية، وجد كانط نفسه أمام مشكلة جديدة ذات طبيعة متميزة من المشكلتين السابقتين، هي مشكلة الفن. يتمثل تميز هذه المشكلة في كون

= فحسب. وحتى وإن وسع مجال تفكيره في نصوصه اللاحقة على نقد العقل الخالص إلى التساؤل عن إمكانية المعارف الخاصة بالظواهر الحية ومفاهيمها الأساسية؛ فإنه «لم يسع إلى تقديم تحليل بنيوي لعلوم الثقافة بالروح نفسها التي قدم بها علوم الطبيعة». انظر: المصدر نفسه، ص 93.

(126) Cassirer, *L'idée de l'histoire*, p. 19.

(127) المصدر نفسه، ص 19.

(128) المصدر نفسه، ص 19.

نطاق الفن غير قابل للاختزال إلى مجالي المعرفة والأخلاق، ولا يمكن تفسيره «بالمبادئ نفسها التي كانت كافية في حقل الأبحاث النظرية والأخلاقية. فالفن يتوافر على دلالة خاصة، دلالة وقيمة مستقلتين، ولا يمكن قياسهما تبعًا لمعايير الحقيقة الأخلاقية أو النظرية. الأمر الذي فرض على كانط العودة إلى ملكة جديدة، ميّزها من الفهم الخالص مثلما ميّزها من العقل العملي: ملكة الحكم، كي يجد تلك المعايير ويضفي طابعًا شرعيًا عليها»[129].

غير أن ما يجدر بنا التنبيه إليه هنا هو أن على الرغم من تأكيد كانط على التمايز القائم بين مجالي الفن والأخلاق، فإنه يرى أنهما على صلة وثيقة وحميمة، لكن شريطة عدم اعتبارها ذات طابع واقعي وفيزيائي، لأنها صلة رمزية في أساسها. يؤكد كاسيرر، في هذا السياق، أن الجمال في منظور كانط «لا يتطابق أبدًا مع الأخلاقية (...)، لكن يمكن تسميته برمز الأخلاقية؛ لأنه من طريق الأخلاقية ظهرت ملكة جديدة للروح البشرية؛ ملكة تجعله يتجاوز نطاق التفرد الإمبريقي، وبفضلها يتجه نحو مثال كوني للإنسانية. وعلى الرغم من أن الفن والأخلاقية غير متطابقين، إلا أن الواحد منهما مترابط مع الآخر من خلال علاقتهما (...) بالأساس الذي سمي، في نقد ملكة الحكم، أساس الإنسانية العقلي»[130].

إضافة إلى ذلك، يشير كاسيرر إلى أن كانط اتخذ طريقًا جديدة عندما شرع في تحليل مجال الدين، وحاول إقامة الدين على الأخلاق؛ إذ «لم يقبل أي ثيولوجيا سوى تلك التي سماها الإتيقا - الثيولوجية»[131]. لكن، في نظر كاسيرر، بسبب هذا التحديد الإتيقي لمجال الدين وحصر دلالته في ما هو أخلاقي فحسب، حرم كانط نفسه من تحليل فلسفي متكامل لما هو حيوي وتاريخي في الدين. فإلى جانب ما هو إتيقي هناك جوانب أخرى في الدين، إلا أن كانط لم

---

(129) المصدر نفسه، ص 19.

(130) المصدر نفسه، ص 21. انظر أيضًا:
Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de jager*, Traduit par Alexandre J.-L. Delamarre [et al.], Collection Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1985), pp. 313-317

(131) Cassirer, *L'idée de l'histoire*, p. 19.

يأخذها في الحسبان، حيث يقول كاسيرر: «لا يمكن تفسير الدين بواسطة مضامينه ومحركاته الإتيقية وحدها، فهو يحتوي على لحظة مغايرة بل ومعارضة. فالدين ارتبط، في بدايته الأولى وتطوره التاريخي، بعالَم الفكر الأسطوري. وإذا ما أردنا فهم الدلالة الملموسة النهائية والفاعلية التاريخية الملموسة الأخيرة للفكر الديني، لا نستطيع إذابة هذه الصلة التي تربطه بالفكر الأسطوري»[132].

يؤكد كاسيرر أن هذه الصلة بالأسطورة موجودة في فاعليات الروح الإنسانية كلها (اللغة والفن والعلم ...إلخ)؛ لأنها ارتبطت في أصلها بالفكر الأسطوري، وبقيت في مراحل تطورها منطوية على عناصر أسطورية عدة، بل و«لا يمكنها التحرر من هذه العناصر والظهور في شكلها الخاص، إلا بعد مسير طويل في تاريخها الخاص. (...) وفي ارتباط بهذا، ينبغي اعتبار الأسطورة قاعدة وأساسًا مشتركًا بين الطاقات المختلفة التي تساهم وتتعاون في تشييد عالمنا الإنساني»[133].

انطلاقًا مما سبق، يمكننا القول إن فلسفة النقد ذات طبيعة تطورية، وفي إطار هذه الروح التطورية النقدية، يندرج عمل كاسيرر عن الثقافة باعتباره عملًا يقوم، في أساسه، على تطوير تلك الفلسفة. ونلحظ، في الإطار نفسه، أن كاسيرر يحاول إبراز هذه السمة التطورية المميزة للفلسفة الكانطية، مؤكِّدًا ضرورة توسيع أفقها في اتجاه استحالتها نقدًا للثقافة. لذا، نجد كاسيرر يُحدِّد طبيعة المثالية الترنسندنتالية، ويبيِّن تميزها من غيرها من الفلسفات المثالية، تميزٌ يظهر من خلال منحها الأولوية للبحث في شروط إمكان المعرفة على البحث في طبيعة الموضوعات، باعتبار هذا المنح عنصرًا جديدًا في تاريخ الفلسفة. بيد أن على الرغم من هذه الجِدَّة، يثير كاسيرر السؤال الآتي: «إلى أي حد قام العنصر الجديد من الفكر المحتوى في النقد الكانطي، أو المثالية الترنسندنتالية، بإعداد طريق جديدة لفلسفة الثقافة؟»[134].

(132) المصدر نفسه، ص 20.

(133) المصدر نفسه، ص 20.

(134) المصدر نفسه، ص 6.

يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن كانط لم يشِر إلى مصطلح «فلسفة الثقافة»، ولم يُعيِّن اسمًا لهذه الفلسفة، كما لم يحدد مادتها في أحد أجزاء نسقه الفلسفي[135]. لكننا نثير، في خصوص هذه الفكرة، السؤال الآتي: إذا كان لكانط كتابات عن الأنثروبولوجيا والتاريخ والتربية ...إلخ، تندرج في إطار الحديث عن الثقافة، فأين يمكن وضعها؟ داخل النسق الكانطي أم خارجه؟

لا شك في أن كانط بحث في موضوعات ثقافية، ولديه كتابات عدة في هذا المجال، وتندرج في إطار نسقه الفلسفي - كما بيّنا ذلك أعلاه - إلا أنها لم ترْقَ إلى مستوى بحوثه في العقل النظري أو الأخلاق أو الاستطيقا، لأنه لم يبحث في شروط إمكان المعرفة الأنثروبولوجية، بمعناها الدقيق، ولم يخصص لها مبحثًا فلسفيًا خاصًا ومستقلًا كان بالإمكان أن يحمل عنده اسم «فلسفة الثقافة». لكن هذا لا يمنعنا من القول إن فلسفة النقد حملت، منذ البداية، إمكانية تطورها وتطويرها كي تشكل مبحثًا خاصًا بفلسفة الثقافة. لذلك نجد كاسيرر يؤكد ضرورة توسيع المشروع الفلسفي الكانطي، قائلًا: «قَبلَ كانط بتقسيم الفلسفة التقسيم نفسه الذي كان موجودًا في الفكر الإغريقي، أَي تصنيف الفلسفة إلى فيزياء وإتيقا ومنطق. وفي مرحلة لاحقة، وجد نفسه مُكرَهًا على توسيع هذا التقسيم، فأضاف الاستطيقا باعتبارها فرعًا خاصًا من الفلسفة النقدية. لكن إذا نظرنا إلى مثالية كانط، لا من وجهة نظر شروطها التاريخية الخاصة، إنما من زاوية نظر مهمتها العامة والنسقية، فسنجد أنفسنا منقادين إلى توسيع أكبر من ذلك»[136]. يكمن هذا التوسع في الانفتاح على نقد الثقافة.

يجدر بنا التنبيه إلى أنه ينبغي عدم اعتبار قعود كانط نفسه عن عملية التوسع هذه عنصرًا سلبيًا، بقدر ما هي ميزة إيجابية يؤكد كاسيرر، من خلالها، قدرة فلسفة النقد على الاستمرار في الحضور باعتبارها أداة لدراسة موضوعات معينة، وتحليلها حتى بعد وفاة مؤسِّس هذه الفلسفة. فكانط فتح طريقًا جديدة، وترك مهمة السير فيها، ومواصلة مساهمته الفلسفية النقدية وتطويرها الفلاسفة اللاحقين

(135) المصدر نفسه، ص 6.

(136) المصدر نفسه، ص 6.

عليه. ومثل هذه المهمة، يسميها كاسيرر «التطوير الداخلي الخاص لمذهب كانط»[137]، وهي التي اتخذت عنده شكل الانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة.

بعبارة أخرى، يمكننا القول إن كانط خطا خطوةً أساس في تاريخ الفلسفة الحديثة، تمثلت في تدشينه حقبة جديدة. لكن تطورها مهمة مستقبلية، «فمثلما لم تأخذ الثورة الكوبرنيكية معناها الكامل إلا بعد كوبرنيك، أي مع غاليلي وديكارت ونيوتن، فإن الفلسفة النقدية لم تصل إلى حقيقتها ولم تُطوِّر إمكاناتها إلا مع الكانطيين الجدد. لذا، ينبغي اعتبار نقد العقل نفسه مشروعًا لنقد كل شكل من أشكال منح المعنى»[138].

الدرس الذي يستخلصه كاسيرر من فلسفة كانط هو أنه لا يمكن معرفة الإنسان إلا انطلاقًا من إنتاجه. لكن كاسيرر يُعمم هذا الدرس ويُوسِّع مساهمته ليشمل اللغة والأسطورة والدين والعلم... باعتبارها مجالات ثقافية يمكن فهمها انطلاقًا من مفهوم الأشكال الرمزية. لذا، لا يمكن العثور على الإجابة عن سؤال «ما الإنسان؟» بالانحصار في تحليل الوقائع العلمية، لأنه سؤال «يتطلب أخذ كل إنتاج إنساني، وكل علاقة رمزية يقيمها الإنسان مع العالم، في الحسبان. إنه برنامج واسع لعلم أنثربولوجي ينبغي إنتاجه. إذ كانت لكانط الجدارة لرسم حدوده، وتحديد روحه. وقصد كاسيرر الذهاب أبعد من ذلك»[139].

بالنسبة إلى المنظور الكاسيرري، تُعتبر الفلسفة الكانطية منهجًا غيَّر مَرْكَزَ النظر من الاهتمام بـ«وحدة الوجود» إلى الاهتمام بـ«وحدة الوظيفة» التي تبني موضوع المعرفة وتُشَكِّلُه، باعتباره مشروطًا بهذه الوظيفة. ففي نظر كاسيرر، قام كانط بثورة منهجية، حيث بدل الاهتمام بمنتوج المعرفة، اهتم بعملية إنتاج قوانينها، وبالآلية المتحكمة بها. وهذه الآلية يمتلكها الإنسان باعتبارها نتاج عمله العقلي الخاص وفاعلياته الذاتية. يقول كاسيرر في هذا السياق: «تكمن

---

(137) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3, La Phénoménologie de la connaissance*, Traduction et index de Claude Fronty, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 20.

(138) Ksouri Ben Hassine, pp. 70-71.

(139) المصدر نفسه، ص 49.

فكرة كانط الرئيسة، حينما يخضع الفلسفة النظرية لثورته المعروفة في المنهج، في إخضاع العلاقة القائمة بين المعرفة وموضوعها لقلب جذري، حيث ينبغي عدم الانطلاق بتاتًا من الموضوع كما لو أننا نعرفه، بكيفية مباشرة، وإنما من قوانين المعرفة باعتبارها هي الوحيدة التي يمكننا التوصل إليها حقًا، وهي تحمل من البداية ضمانة معينة»[140].

يمكننا القول، إذًا، إن كاسيرر وضع فلسفة كانطية موسَّعة، تستلهم الروح المنهجية للفلسفة النقدية، وتستثمر نتائج ثورة كانط المنهجية في «نمط التفكير»[141]، من أجل البحث عن أنماط تكوين أشكال فهم العالَم والثقافة كلها، سواء أأشكالًا أولية كانت أم متطورة، والبحث عن الآليات المتحكمة بإنتاج المعرفة الإنسانية بصفة عامة، لا المعرفة العلمية حصريًا.

بتعبير آخر، أخضع كاسيرر أشكال فهم العالم كلها لآليات الفلسفة النقدية من أجل البحث عن خصائص الوظيفة الروحية، ليس كما تحضر في العلوم الطبيعية فحسب، بل «حيثما تظهر كيفية خاصة للتكوين، وبلوغ وحدة معيَّنة للمعنى»[142]. ومن ثم، عمل على توسيع الإشكالية الكانطية لتشمل حقول المعرفة البشرية وإنتاجات الإنسان الثقافية كلها، أي ظواهر الثقافة كلها من طريق منحها أشكالًا محدَّدة.

يجدر بنا التنبيه إلى أن كاسيرر أنجز عملية توسيع تلك الإشكالية الكانطية، وبالتالي عملية الانتقال من كانطية ضيقة إلى كانطية واسعة، من خلال توسيع مفهوم التجربة الممكنة. فإذا كانت دلالة هذا المفهوم تنحصر، عند كانط، في «معنى إبيستمولوجي» دون غيره (أي شكل المعرفة المحدِّد لإمكانية كل تجربة علمية فحسب)؛ فإن ذلك المفهوم يحمل عند كاسيرر «دلالة أوسع وأشمل، حيث تحيل إلى تعددية التجربة الإنسانية التي لا تمثل التجربة الفيزيائية سوى «لحظة بين لحظات أخرى»»[143].

---

(140) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 19.
(141) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 95.
(142) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 29.
(143) Ksouri Ben Hassine, p. 64.

انطلاقًا من هذا المنظور، اضطر كاسيرر إلى إعادة قراءة التصور الكانطي لمفهوم التجربة الممكنة، بل وتعديل جوانب عدة منه. فالتنوع الذي يمكن حدسه ليس مادة من دون شكل (Informe) معطاة قبل العمل التركيبي للفهم وباستقلال عنه كما يؤكد كانط. بل على العكس، ففي نظر كاسيرر، تمتلك المادة التي يشتغل عليها المنطق من طريق منحها شكلًا بنية معينة؛ إذ «لا يمكن ما هو غير مبني (Structuré) أن يكون موضوع تفكير أو إدراك أو حدس بكيفية موضوعية. فانطلاقًا من هذه البَنْيَنَة (Structuration) السابقة على المنطق، ومن هذه البصمة المتقدمة على عمل المفهوم (...)، يقدم إلينا عالَم اللغة وعالَم الفن الدليل المباشر. إنهما يُبيِّنان لنا أنماط التنظيم التي تتبع طرائق أخرى، وتخضع لقوانين مغايرة لتقسيم المفاهيم المنطقي»[144].

هكذا، ينطلق كاسيرر من مبادئ فلسفة النقد وروحها المنهجية، لكنه لا يتوقف عند تصورها مفهوم التجربة الممكنة، بل يُعدِّله ويوسعه ليشمل مجالات أخرى غير مجال العلم وحده، وهذه المجالات هي إنتاجات الثقافة البشرية برمتها. والأدهى هو أن كاسيرر يعتبر أن كل مجال من تلك المجالات الثقافية «شكل ممكن لموضعة الواقع، ومن ثم، فهو تجربة ممكنة. ونتيجة لذلك، توجد اللغة والفن والأسطورة والدين مرفوعة (...) إلى مستوى العلم؛ لأن الأمر يرتبط في الأحوال كلها بوسائط يرى الإنسان من طريقها ما هو ممكن»[145].

كما نرى أن مشروع كاسيرر يتميز من مشروع كانط من جهة، ومشروعات الكانطيين الجدد من جهة أخرى. فعلى الرغم من تأثر كاسيرر بكانط وكوهن وناثورب، حيث بقي نقد الثقافة عنده وفيًا لهم من وجهة نظر منهجية، إلا أن ذلك النقد وصل إلى نتائج مختلفة عنهم. من بين هذه النتائج التي تبين تميزَ فلسفته، نجد عملَه على توسيع المشروع النقدي وبحثه في «شروط إمكان علم للثقافة، وبذلك يبتعد كاسيرر عن كوهن وناثورب من خلال تبني تصور

(144) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 95.

(145) Ksouri Ben Hassine, p. 65.

للمعرفة والموضوعية أكثر اتساعًا واختلافًا عن تصورهما. فحصر المعرفة في الشكل الذي نجده في العلوم الطبيعية الرياضية يرجع، بحسب كاسيرر، إلى استخدام تحديد محدود جدًا للموضوعية»[146].

يتبين لنا بوضوح رد كاسيرر على النقد الذي وجهه هايدغر إلى الكانطيين الجدد بصفة عامة؛ إذ اعتبر قراءتهم لكانط ضيقة وتختزله فحسب في نظرية المعرفة العلمية. فبالنظر إلى ما يدافع عنه كاسيرر، يظهر أن «من غير الصحيح الادعاء بأنه لا يوجد سوى شكل حصري للكونية، يتمثل في شكل العلم. وعلى العكس، فرموز التعبير اللفظي ورموز التعبير الأسطوري أو الاستطيقي تُظهِر ما هو كوني بطريقتها الخاصة»[147].

بعبارة أدق، يعتبر كاسيرر المعرفة العلمية، على غرار اللغة والفن والأسطورة والدين ...إلخ، أشكالًا ثقافية مختلفة للموضوعية. و بناء عليه، لا يمكن اتخاذ شكل واحد ومطلق لتحديد طبيعة الموضوعية وحصرها في العلم وحده. فلا يمكن المعرفة العلمية التي تُعتبَر، في العصر الحديث والراهن، الشكل الوحيد للموضوعية أن تُقصي الأسطورة أو الدين أو اللغة أو الفن من المشاركة في بناء عالَم الثقافة، ولا أن تقلل من أهميتها في تشكيل دلالات هذا العالَم. بل أكثر من ذلك، لا يمكن مشكل الموضوعية أن يجد حله في العلم الدقيق وحده؛ لأن هذا الأخير مجرد نمط تنظيمي من أنماط تنظيمية مختلفة ومتعددة، و«لحظة ضمن لحظات أخرى في نسق الأشكال الرمزية. وبمعنى ما، يمكن أن يُعتبر مفتاح عقدة صرح هذه الأشكال، لكنه ليس الوحيد ولا يمكنه إنجاز مهمته الخاصة إذا لم يكن مدعمًا بطاقات أخرى تشارك معه في عمل الخلاصة والتركيب الروحي»[148].

من هنا، يتعين أن تُفهَم جِدَّة عمل كاسيرر وأصالته، حيث لم يحافظ على

---

(146) Steve G. Lofts, *Ernst Cassirer: La Vie de l'esprit: Essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*, Accent (Paris: Peeters-Vrin, 1997), pp. 7-8.

(147) Ksouri Ben Hassine, p. 65.

(148) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 94.

إطار النقد كما رسم حدوده كانط، إنما وسَّعه نحو آفاق جديدة. بمعنى أنه قام بـ«توسيع عمل النقد الترنسندنتالي للمعرفة الخالصة من طريق تطبيقه على كلية الأشكال الروحية»(149). ومن خلال عملية التوسيع هذه، تمكنت ثورة كانط المنهجية من اكتساب دلالة جديدة أغنى مما كانت لها عند بدايتها في القرن الثامن عشر، حيث يقول كاسيرر: «تأخذ الثورة الكوبرنيكية التي انطلق منها كانط معنى جديدًا وموسَّعًا (...)؛ إذ يصير نقد العقل نقدًا للثقافة، يسعى إلى فهم وإبراز الكيفية التي تجعل كل محتوى ثقافي يفترض فعلًا أصليًا للروح، ولا سيما أنه محتوى غير منعزل، وإنما يقوم على مبدأ صوري عام. وهنا فحسب تبدو الأطروحة الأساسية للمثالية مؤكدة تمامًا»(150).

تحمل الفلسفة النقدية بذور تطورها في داخلها وإمكان توسعها في ذاتها، حيث يمكن وصف ما قام به كاسيرر تحديدًا بأنه جديد عليها، حوّلها فلسفةً للثقافة، ولم تعد محصورة في إطار نظرية المعرفة العلمية فحسب. يمكن القول أيضًا إن هذه الصيرورة تجعل فلسفة كاسيرر عن الثقافة «ترجمة موضوعية للفلسفة الترنسندنتالية، ما دام اهتمامها ينصب (...) على الموضوع الذي هو الثقافة، بقدر اهتمامها بالذات. وكاسيرر يبحث في الإنسان الحي، وليس في الذات الترنسندنتالية وحدها فحسب (...). لذا، فإن الثقافة هي، بكيفية مشروعة، منطلق الفلسفة النقدية ومنتهاها»(151).

يجدر بنا التنبيه في هذا المقام إلى أن تأويل فلسفة الثقافة عند كاسيرر بوصفها «ترجمة موضوعية» لفلسفة كانط، يجب ألا يُعتبَر تقزيمًا للعمل الذي قام به صاحب فلسفة الأشكال الرمزية، كما ينبغي عدم اعتبار هذا العمل مجرد تنفيذ لتوصيات مباشرة وغير مباشرة تركها كانط من أجل البحث، كما لا يمكن النظر إلى تحويل نقد العقل إلى نقد الثقافة مجرد عملية آلية بسيطة. بعبارة أخرى، حتى وإن تم القبول بفكرة أن الثقافة منطلق الفلسفة النقدية ومنتهاها،

---

(149) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 26.

(150) المصدر نفسه، ص 20-21.

(151) Capeillères, p. XIV.

إلا أن ذلك لا يعني في نظرنا أن كاسيرر مجرد تلميذ أوصل هذه الفلسفة ببساطة إلى غايتها النهائية، وفق خطة رسمها كانط «الأستاذ» مسبقًا لأي تلميذ من تلامذته، حيث يمكن اعتبار كاسيرر هو من اتبعها حرفيًا.

باختصار، يحمل مشروع كاسيرر من عناصر الجدَّة والإبداع ما يجعل من التأويل المختزل والمقزِّم لفلسفته تأويلًا غير مقبول. وبعبارة أدق، لا يمكن اعتبار كاسيرر مجرد تلميذ يكرِّر حرفيًا فلسفة أستاذه كانط، ومن ثم لا ينبغي عدم اختزال فكره في كانطية جديدة ضيقة ومحصورة في مجال نظرية المعرفة. فبتوسيعه مجال النقد من نقد العقل إلى نقد الثقافة[152]، استطاع كاسيرر أن يفتح الطريق أمام حقول جديدة لمعرفة الإنسان والعالَم غير العلم الطبيعي، بالاهتمام بمجالات جديدة لم يتطرق كانط نفسه إليها، مثل الأسطورة. فالأشكال الرمزية التي درسها كاسيرر هي «أشكال الثقافة التي تتجلى عبرها الروح. ومن ثمة، فإن معرفة الروح بذاتها تمر من طريق دراسة الأشكال الرمزية المختلفة. وهذه الأشكال الرمزية لا تضم الوقائع الثقافية التي عالجها كانط والكانطيون الجدد - العلم والدين والفن - فحسب، بل وسائل التعبير المختلفة المتمثِّلة في اللغة والأسطورة والتقنية والاقتصاد. وتشكل الدراسة المفصَّلة للغة والأسطورة، باعتبارهما حقلين ثقافيين، وضعًا تجديديًا بالنسبة إلى كانط والكانطيين الجدد»[153].

يمكننا القول إن احتكاك كاسيرر بوقائع عصره التاريخية وإنجازات العلوم الطبيعية والثقافية الراهنة دفعه إلى التفكير في سؤال الإنسان وثقافته وتوسيع مجال النقد، مستعينًا بفلسفة كانط وتصورات بعض الكانطيين الجدد. لكن

---

(152) تُمثِّل عملية توسيع مجال النقد عند كاسيرر إقرارًا منه بتعدد الأبعاد في المعرفة، تعدد يقترن بتعدد الأبعاد في الوجود. من هنا، يمكننا فهم نقد الثقافة عنده باعتباره دراسة لأبعاد الواقع البشري، وهي دراسة لا يمكن إلا أن تكون أنثروبولوجية عامة وفلسفية في عمقها، علمًا أن كاسيرر لا يُبعد إنجازات الأنثروبولوجيا العلمية بحصر المعنى، إنما يسعى إلى إدماجها داخل الأنثروبولوجيا الفلسفية. انظر:
Joël Gaubert, «Fondation critique ou fondation herméneutique des sciences de la culture?,» dans: Cassirer, *Logique des sciences*, p. 49.

(153) Nathalie Janz, *Globus Symbolicus, Ernst Cassirer un épistémologue de la troisième voie?*, Philosophie, épistémologie (Paris: Éd. Kimé, 2001), p. 99.

ينبغي فهم هذه الاستعانة باعتبارها استعادة للمنهج الترنسندنتالي وتوظيفًا لآليات التفكير الكانطية في ميادين جديدة، أكثر مما هي استعادة وتكرار للمذهب الكانطي ذاته[154]. فكاسيرر يقدم «المنهج الترنسندنتالي باعتباره الطريق اليقينية التي ربما تسمح باستخلاص المبادئ البنيوية العامة المتضمَّنة في الأشكال الثقافية (...). ومن هذا المنظور، يكون التفكير في الإنسان، بالإحالة إلى كانط، مرتبطًا بتحويل نقد العقل إلى نقد للثقافة، واستخلاص أساس كل صلة، وكذا البنيات الأساسية لفاعليات الإنسان الإدراكية والحدسية والمعرفية التي تشتغل في الأسطورة واللغة والعلم»[155].

بناءً عليه، نرى كاسيرر اتخذ موقفًا جديدًا أمام التطورات الفكرية في عصره، حيث كان لزامًا عليه أن يطوِّر مجال فلسفة النقد ومنهجها الترنسندنتالي - من دون التخلي عنهما - من أجل تأسيس أنثروبولوجيا فلسفية نقدية تهدف إلى فهم أشكال الثقافة والإجابة عن إشكال «ما الإنسان؟».

ما يجدر التنبيه إليه هو أن تأسيس هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية اقتضى، في نظرنا، تأسيسًا آخر يتمثل في الإبيستمولوجيا التي يمكنها أن تحدد موضوع الثقافة ومنهج دراستها ومنطق علومها ...إلخ. دفع هذا التأسيس الإبيستمولوجي لعلوم الثقافة أو الروح كاسيرر إلى أن يوسِّع أفق منظوره خارج نظرية المعرفة - لأنها بدت له عاجزة عن القيام بذلك التأسيس - نحو إقامة «مورفولوجيا الروح» (Morphologie de l'esprit) لتحديد أشكال فهم العالَم، حيث يقول في هذا الصدد: «بدلًا من الاقتصار على البحث عن الشروط العامة التي يمكن الإنسان أن يعرف العالم من خلالها، صار من الضروري تحديد الاتجاه الفردي والشكل الروحي الخاص بكل واحد منها عن قرب قدر الإمكان. وكلما تأخر تأسيس مورفولوجيا الروح، في حدودها العامة في أقل تقدير، سيكون من العبث الأمل في اكتشاف رؤية منهجية واضحة، ومبدأ أساس يقيني لكل علم

(154) Gaubert, p. 71.

(155) Ksouri Ben Hassine, p. 6.

من علوم الروح»[156]. وبهذا الخصوص يمكن أن يُثار السؤال: بأي معنى تُفهم عملية الانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة التي قام بها كاسيرر، في ضوء عملية تأسيسه الإبيستمولوجي لعلوم الثقافة أو الروح؟

نشير، هنا، إلى أن هذا الإشكال هو ما سنحاول فحصه وإلقاء الضوء عليه في الفصل التالي من هذا الكتاب.

---

(156) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 7.

الفصل الرابع

منطق علوم الثقافة

تميز النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، بنشأة حقول معرفية جديدة انصب اهتمامها على دراسة الإنسان، أُطلِقت عليها أسماء عدة، بينها: العلوم الإنسانية، علوم الثقافة، علوم الروح ...إلخ. لكن، على الرغم من تعددها، توحدت حول مشكل واحد يتمثل في مدى مشروعية حملها صفة العلم. تولدت من هذا المشكل إشكالية رئيسة مرتبطة بطبيعة العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين تلك العلوم من جهة، وعلوم الطبيعة من جهة أخرى.

تطور النقاش على أساس هذه الإشكالية، إلى ما سمي«السجال حول المنهج» (Querelle de la méthode)، وفي إطاره تضاربت مواقف الفلاسفة، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الوضعيين (Positivistes)، فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey)، فيلهلم فندلباند (Wilhelm Windelband)، هاينرش ريكرت (Heinrich Rickert) ...إلخ.

انخرط كاسيرر بدوره في ذلك السجال، سعيًا منه إلى الإجابة عن تلك الإشكالية وتحديد طبيعة علوم الثقافة ومنطقها. ففي نظره، عجزت الفلسفة خلال القرن التاسع عشر عن تحقيق الوحدة الداخلية للمجالات المعرفية الجزئية، وإيقاف تشظيها المتتالي. ويرى كاسيرر في هذا السياق أن النسق الهيغلي يمثل المحاولة الأخيرة لتجميع عناصر المعرفة كلها، وتنظيمها وفق فكرة توجيهية واحدة، لكنها كانت محاولة مليئة بثغرات عدة، ما أدى بها إلى

الفشل في تحقيق هدفها الرامي إلى توحيد تلك العناصر من طريق التوفيق بين الفكرة والطبيعة[1].

لكن، على الرغم من ذلك الفشل، لم تتأثر علوم الطبيعة وعلوم الروح، بحسب كاسيرر، مباشرة بمصير التصور الهيغلي، لأن في غرق هذا الأخير، تمكنت من إنقاذ نفسها، حيث اختارت طرائقها الخاصة التي ازدادت تفرّقًا وتمايزًا، الأمر الذي أعجز الفلسفة في القرن التاسع عشر عن «ردم الهوة بين علم الطبيعة وعلم الروح، بل على العكس توسّعت من دون توقف»[2]. وفي ارتباط بهذه الهوة بين العلوم، هناك حال التشتت التي تعرفها العلوم الإمبريقية للثقافة (أي وضعية التشظي التي تميز الإنسان).

أمام واقع الحال هذا، ينطلق كاسيرر في البحث عن الأسس الإبيستمولوجية الخاصة بعلوم الثقافة وآليات اشتغالها المنهجية، حيث يؤكد ضرورة «إقامة منطق خاص بهذه العلوم المفتقدة له حاليًا، خلافًا لما يوجد في الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء»[3]، من طريق الاهتمام بقضايا الثقافة الإنسانية والوعي بها، وتحديد طبيعة المعرفة التي يتم إنتاجها في خصوصها.

في الإطار نفسه، يُحدّد كاسيرر منطق علوم الثقافة ودراسة إشكالية العلاقة بين العلوم المختلفة (الطبيعية والثقافية)، من خلال معالجة المسائل الإبيستمولوجية الآتية: الموضوع والمنهج، المفاهيم، القوانين الموضوعية، الحتمية والتنبؤ؛ وهي مسائل نتطرق إليها في هذا الفصل.

أولًا: الموضوع والمنهج

نشير في البداية، إلى أن كاسيرر ينطلق، في معالجة هذه المسألة، من إعلان

---

(1) Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture: Cinq études*, Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collab. de Joël Gaubert; [Présenté] par Joël Gaubert, Passages (Paris: Éditions du CERF, 1991), p. 114.

(2) المصدر نفسه، ص 114.

(3) Joël Gaubert, «Fondation critique ou fondation herméneutique des sciences de la culture?,» dans: Ibid., p. 32.

رفضه التمييز بين موضوعات عالِم الطبيعة وموضوعات عالِم الثقافة والتاريخ بالاستناد إلى ثنائية المادة والروح، وباعتبار أن الموضوعات الأولى مادية والثانية روحية، ويرى أن التمييز بينهما، على هذا الأساس، يتسم بالفقر والقصور[4].

ما نلحظه هنا، أن الفرق لا يكمن في طبيعة الموضوع بقدر ما يتمثل في طريقة تناوله ومعالجته، لأن موضوعات الثقافة والتاريخ مادية بدورها، على غرار موضوعات الفيزياء. لكن ما يجعلها متميزة هو التغيير الدلالي الذي يطرأ عليها عندما يشتغل المؤرخ عليها، حيث يقول كاسيرر: «ليس للموضوعات التاريخية واقع منفصل ومستقل، فهي متجسدة في موضوعات فيزيائية. لكن على الرغم من هذا التجسد، فهي تنتمي إلى بُعْدٍ سام، وليس شكلها المادي سوى إحدى سماتها، وليست هي أكثرها أهمية»[5].

أكثر من هذا، يستلزم تمثل ما هو فكري وجود جانبين أساسين: الجانب الروحي والجانب المادي. لذا، لا يمكن إدراك الدين أو اللغة أو الفن، ولا فهم معاني هذه المجالات جميعها، إلا من خلال آثار خلقتها بنفسها لتتجلى عبرها وتتجسد. ونرى في السياق نفسه، أن كاسيرر يؤكد أن في ترابط هذين الجانبين نتعرف إلى الموضوع الثقافي، عِلْمًا أن تحديد هذا الموضوع لا يقتصر على الجانب الفيزيائي لأنه موضوع موجود في الزمان والمكان، بل يستلزم جانبًا آخر يظهر من خلال الوظيفة التي يتجلى من خلالها الجانب الفيزيائي نفسه والمعنى الذي يتجسد فيه وبواسطته. وهذا ما يميز الموضوع الثقافي من الموضوع الفيزيائي[6].

إضافة إلى ذلك، يؤكد كاسيرر أن ما يحفظ دلالة الموضوع التاريخي من الاندثار هو استمرار اهتمام المؤرِّخ به. يتمثل هذا الاهتمام في فعل التذكر، باعتباره عملية خلاقة وديناميةً يُعيد المؤرخ، من طريقها، بناء الموضوع ليصير نابضًا بالحياة

---

(4) Ernst Cassirer, *L'Idée de l'histoire: Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Présentation, Traduction et notes par Fabien Capeillères; Traduction avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1988), p. 61.

(5) المصدر نفسه، ص 62.

(6) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 123.

من جديد؛ إذ «ينبغي ألا يلاحظ المؤرخ موضوعاته فحسب (...)، إنما عليه أن يحفظها أيضًا. فيمكن مآثرنا التاريخية ووثائقنا أن تندثر كلها، بالتدريج، إن لم يبقها فن المؤرخ حية مستمرة. فمن أجل امتلاك عالَم الثقافة، يجبُ علينا، باستمرار، استعادته بواسطة إعادة تجميع تاريخيةٍ. لكن التذكر ليس موقفًا سلبيًا ومعيدًا للإنتاج، بل هو تركيب عقلي جَديد، وفعل بنائي للروح الإنسانية»[7].

هكذا، يتبين لنا أن مهمة عالِم الثقافة والمؤرخ ذات طبيعة خاصة نظرًا إلى تمّيز الموضوعات التي يشتغل عليها، حيث تتطلب منه القيام بعملية ذات طابع تركيبي يعيد من طريقها الحياة إلى ظواهر لم يعد لها من وجود إلا في وثائق وآثار ...إلخ. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «تكمن موهبة المؤرخ الكبير في اختزال الوقائع البسيطة كلها في صيرورتها، وكل الإنتاجات في السيرورة، وكل الأشياء الثابتة في هذه الطاقات الدينامية والخلاقة التي تجد مصدرها فيها»[8]. وهذه العملية التي يقوم بها عالِم التاريخ، تؤسس على التأويل؛ لأن أساس تلك الظواهر رمزي ويقتضي ضرورة خضوعه «للتأويل وإعادة التأويل، وهنا تبدأ مهمة التاريخ الكبرى»[9].

ارتباطًا بما سبق، يرى كاسيرر أنه إذا كان الاعتقاد السائد في علوم الطبيعة هو أن الموضوع موجود مباشرة أمام عيون العالِم، فإن موضوع علوم الثقافة يتموقع خلف العالِم. هذا ما يميز علوم الثقافة من علوم الطبيعة، ويفرض ضرورة فحص موضوعها بطريقة خاصة. ففي نظره، ربما يبدو البحث في علوم الثقافة، أول وهلة، سهلًا لوجود نوع من القرابة بين الباحث وموضوع البحث الذي هو الإنسان والأشكال الثقافية التي ينتجها ويبدعها بنفسه. لكن، في هذه النقطة بالضبط، تظهر عقبة يصعب على المعرفة تجاوزها، تتمثل في أن «سيرورة الفهم التأملية (Processus réflexif de la compréhension) تختلف بتوجهها عن السيرورة الإبداعية، وكلتاهما لا تحدث في آن واحد»[10].

---

(7) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 63.

(8) المصدر نفسه، ص 63.

(9) المصدر نفسه، ص 63.

(10) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 175.

لذا، يؤكد كاسيرر أنه لا يمكن معرفة الإنسان وحياته الثقافية، وأشكالها المتنوعة والمتغيرة دومًا، من خلال أدوات الملاحظة والقياس المستخدمة في العلوم الطبيعية، إنما من خلال الولوج إلى الثقافة والبحث في فاعليتها؛ لأن الفاعلية هي التي تجعل الثقافة تتجلى، لكن مع ضرورة أخذ عنصر «التوسط»[11] (Médiation) في الحسبان؛ إذ لا ترتبط دراسة الظواهر الثقافية بما هو مباشر زمانيًا ومكانيًا.

نستنتج إذًا، أن التحليل الكاسيرري لإشكالية التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، من حيث الموضوع والمنهج، يصل إلى نتيجة مفادها أن ما تُنتجه الثقافة باستمرار، من رموز لغوية وفنية ودينية، يحتاج إلى تحليل وتأويل من أجل فهمها. فإذا كان «علم الطبيعة يُعَلِّمنا، بحسب تعبير كانط، تهجئة الظواهر من أجل التمكن من قراءتها باعتبارها تجارب، فإن علم الثقافة يُعَلِّمنا تأويل الرموز من أجل الكشف عن محتواها الخفي وجعل الحياة، باعتبارها مصدرًا لتلك الرموز في الأصل، مرئيةً من جديد»[12].

ثانيًا: المفاهيم

في شأن المفاهيم، سنعمل على تحديد منظور كاسيرر إليها، وتصوره لطبيعتها وآليات اشتغالها داخل علوم الثقافة، بوجه خاص، من طريق تحليلها من جهتين، منطقية وفينومينولوجية.

1 - التحليل المنطقي

نرى في هذا المستوى الأول، أن كاسيرر يبدأ تحليله طبيعة المفاهيم من خلال الإشارة إلى أن تصنيف العلوم، في العصر الحديث، اعتمد طريقة منهجية محدَّدة، استندت إليها الفلسفة الحديثة، حيث جرى تحديد العلم بالنظر إلى طريقته ووسائله المنطقية. يقول ديكارت: «ليست العلوم كلها بالفعل شيئًا

(11) المصدر نفسه، ص 165.

(12) المصدر نفسه، ص 175.

سوى الحكمة الإنسانية التي تبقى واحدة ومتطابقة مع ذاتها دومًا، مهما كانت اختلافات الموضوعات التي تنطبق عليها، ولا تتلقى منها أي تنوع أكثر مما يتلقاه ضوء الشمس من تعدد الأشياء التي ينيرها»[13].

في تعليقه على هذه المقولة، يرى كاسيرر أنها تتضمن منظورًا ذا نزعة واحدية (Monisme) ضيقة للعلم تنعدم معه إمكانية الحديث عن وجود تمييز بين العلوم. بالنظر إلى ذلك، نجد كاسيرر يقر بوجود وحدة بين العلوم، لكنه يؤكد في الآن ذاته، أنها وحدة ذات طابع وظيفي لا جوهري. بمعنى أنها «وحدةُ وظيفةٍ ما، لا وحدة شيء أو جوهر ما (...). ومن هذا المنظور العام، لا وجود لاختلاف، ولو طفيف، بين التاريخ وباقي العلوم»[14]. لذا، نسجل في هذا الصدد، أنه لا يمكن نهائيًا إخراج المعرفة الخاصة بالظواهر الثقافية من دائرة العلم. لكن إقرار هذا الانتماء المشترك للعلوم كلها، الطبيعية منها والثقافية، إلى مجال العلم، لا يعني تطابقها، بل هناك تمايز واختلاف بينها في صُلْب وحدة ذلك الانتماء.

نلحظ، أن كاسيرر يؤكد أن إشكالية التمييز بين مجال العلوم الطبيعية ومجال التاريخ تستلزم اتخاذ الطريقة المنطقية منطلقًا أساسيًا لها، من خلال دراسة أصناف القضايا المختلفة في المجالين معًا من دون الاستناد إلى وجهة نظر منحازة، أو إصدار أحكام قيمة قبليًا؛ إذ «ينبغي ألا تبدأ بفكرة أحادية للحقيقة من أجل جعلها المعيار الوحيد والأنموذج الوحيد للمعرفة»[15].

لتبرير هذه الفكرة، يحلّل كاسيرر أحد النصوص الكانطية التي ورد فيها الحديث عن طبيعة العلم والمعيار الذي يمكن اعتماده لتحديد ما هو علمي وتمييزه مما ليس كذلك. في هذا الأمر، يقول كانط: «سنطلق اسم العلم بحصر المعنى وحده على العلم الذي يمتلك يقينًا قطعيًا. والمعرفة التي يمكنها أن تحتوي على يقين إمبريقي ببساطة هي معرفة بمعنى غير ملائم (...). وأؤكد أنه

---

(13) Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Trad. et notes par Jacques Brunschwig; Préf., Dossier et glossaire par Kim Sang Ong-Van-Cung, Classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 2002), p. 76.

(14) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 70.

(15) المصدر نفسه، ص 70.

في كل نظرية جزئية عن الطبيعة، لا يمكن أن نعثر على علم بحصر المعنى إلا بالقدر الصحيح الذي يمكن أن توجد فيه الرياضيات»[16]. انطلاقًا من هذا، يرى كاسيرر أنه على الرغم من أنه قول يعلن عن معيارية محدَّدة للحقيقة العلمية، فإنه يبدو، من خلالها، أن «كانط يضع السؤال أكثر مما يجيب عنه، حيث تكمن المشكلة في معرفة إذا كان يجب أن تُحال كل معرفة إلى إطار وحيد للإحالة، أم أنه بالإمكان، بل ومن الضروري، إدراج إطارات مختلفة للإحالة»[17].

بناءً على هذا الموقف، يميّز كاسيرر بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، وتحديد تمايز موضوعاتها، حيث يؤكد ضرورة العودة إلى المنطق من أجل مساءلة مفاهيم علوم الثقافة لمعرفة كيفية اشتغالها عند دراسة الموضوعات الثقافية. في هذا الصدد، نراه يُبيِّن أن المفهوم الخاص بالموضوع الثقافي يتكون من ثلاثة عناصر:

- العنصر الفيزيائي.
- العنصر النفسي.
- العنصر التاريخي[18].

في ضوء ذلك، يؤكد كاسيرر أن تحديد المفهوم في العلوم الثقافية، يقتضي معرفة تلك العناصر الثلاثة، وكيفية ربطها وتركيبها في داخله. تبقى دلالة الموضوع الثقافي غامضة إذا تم عزل بعض تلك العناصر عن بعضه الآخر، بدلًا من فهمها في إطار علاقاتها المتبادلة وتداخلها في ما بينها؛ إذ أنها عناصر ضرورية كلها، ولا يمكن أي عنصر منها أن يبلغ وحده، وبمعزل عن العنصرين الآخرين، «النظرة الكلية التي نطمح إليها في علوم الثقافة»[19].

(16) Emmanuel Kant: *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Traduit par François De Gant, dans: *Œuvres philosophiques II: Des «Prolégomènes» aux écrits de 1791*, éd. publ. sous la dir. de Ferdinand Alquié; Avec la collab. d'Alexandre J. L. Delamarre [et al.], Bibliothèque de la Pléiade; 317 (Paris: Gallimard, 1985), pp. 364-367.

(17) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 71.

(18) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 142.

(19) المصدر نفسه، ص 143.

نسجل أن كاسيرر يوجّه ضمنيًا، في هذا المقام، نقده لتصوريه فيلهلم فندلباند وهاينرش ريكرت حول إشكالية التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة. وعن فندلباند الذي يندرج عمله ضمن السجال الذي دار بين المدافعين عن النزعة الطبيعية وأنصار النزعة التاريخية حول مشكلة العلاقة بين علم الطبيعة وعلم التاريخ، يقول كاسيرر: «لا تَعتبِر نظرية فندلباند التعارض بين علم الطبيعة والتاريخ تعارضًا بين نظرتين متناقضتين إلى العالَم، وإنما تضاربًا بين منهجين»[20].

يعتبر فندلباند المعرفة التي تنتجها العلوم الطبيعية، والمعرفة التي ينتجها التاريخ، لحظتين من لحظات المعرفة بصفة عامة، تمتلك كل واحدة منهما ما يكفي من الضرورة والتبرير لتكون مستقلة ومتميزة، من دون نفي إمكانية ترابطهما ونسج علاقات بينهما أو استبعادهما. وما يؤكد هذه الإمكانية هو سعي فندلباند إلى إبراز تلك الروابط و«تثبيتها»[21]، من خلال تمييزه بين المفاهيم الخاصة بعلوم الطبيعة من جهة، والمفاهيم الخاصة بالتاريخ من جهة أخرى. وهكذا، يتبين لنا أن فندلباند يسعى إلى تقسيم المعرفة شكلين: **الأول**، شكل يتجه نحو الكلي ويبحث عن قوانين عامة، وينتج مفاهيم عامة (Concepts nomothétiques)؛ **والثاني**، شكل يتجه نحو الفردي ويصف الوقائع الفردية، وينتج مفاهيم تفريدية (Concepts idiographiques)[22].

بعبارة أخرى، يميز فندلباند بين علم الطبيعة وعلم التاريخ: يعتمد **الأول** الطريقة التي تبحث عن الانتظام والاطراد في الطبيعة، ويستهدف، من خلالها، الوصول إلى ما هو عام؛ أما **الثاني** فيعتمد الطريقة التي تهدف إلى تمثل ما هو جزئي وفريد[23].

---

(20) المصدر نفسه، ص 115.

(21) المصدر نفسه، ص 115-116.

(22) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 70.

(23) Ernst Wolfgang Orth, «Préface,» dans: Heinrich Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, Traduit par Anne-Hélène Nicolas et Carole Prompsy; Préface d'Ernst W. Orth, Bibliothèque de Philosophie (Paris: Gallimard, 1997), p. XVIII.

يُعلّق كاسيرر على هذا التقسيم، فيراه قسمة ربما تتماسك إذا جرى التفكير فيها من وجهة نظر منطقية. فبالاستناد إلى هذا المنظور، «يحتوي كل مفهوم وكل حكم على لحظة الكونية ولحظة التفرد. وهذا يمنحنا منطوقًا عامًا وقاعدة عامة (...). وبسبب ذلك، لا يمكن أن تكون الوقائع الفردية، ببساطة، وقائع معروفة، لأنها ليست موضوعات ممكنة للمعرفة»[24].

ما نستنتجه في هذا الخصوص، هو أن كاسيرر يسعى إلى تحطيم تصور فندلباند من الداخل؛ فإذا ما قُبلت قسمته تلك، تبقى الوقائع التاريخية، باعتبارها فردية، خارج إطار العلم فعلًا؛ إذ ليس هناك معرفة ممكنة حولها تستطيع الوصول إلى قواعد عامة وقوانين كونية، على غرار ما هو موجود في العلوم الطبيعية.

لذا، نلحظ أن كاسيرر يُعقِّب على هذا التمييز الذي قدمه فندلباند، مؤكدًا أنه على الرغم من وضوحه وبساطته، فإنه بسبب هذه البساطة «لم يستطع أخذ الوضعية المعقدة جدًا التي يدعي وصفها، في الحسبان»، وبقيت تمييزاته مجردة واعتباطية[25].

إضافة إلى نقده فندلباند، يوجِّه كاسيرر نقده كذلك إلى ريكرت الذي ينطلق، في معالجته إشكالية العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، من محاولة الرد على اعتراضات مفادها أن نظريته تحطم وحدة العلم؛ إذ يؤكد أنه باتباع وجهة نظر منهجية، يمكن الدفاع عن الحق في التعدد داخل مجال العلم، مع إمكان تجميع العلوم - بمختلف تخصصاتها وسيرورات تكوين مفاهيمها من وجهة نظر منهجية - في «كلٍّ منظَّم»[26].

يسعى ريكرت، من خلال وجهة نظره المنهجية، إلى الدفاع عن حق الثقافة في علم خاص بها يعتمد منهجًا متميزًا من منهج العلم الطبيعي، بعيدًا عن رغبة علماء الطبيعة في الهيمنة على مجالات المعرفة كلها. وبعد إعلانه ودفاعه عن حق الثقافة ذاك، يشرع ريكرت في تمييز علم الثقافة من علم الطبيعة، فنلحظ

---

(24) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 70.

(25) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 116.

(26) Rickert, p. 13.

أنه يوجه النقد إلى محاولات تصنيف العلوم على أساس التمييز بين مصطلحي «الطبيعة» و«الروح»، تلك التي جعلت من الأول مُمَثِّلًا للوجود الجسماني، ومن الثاني مُمَثِّلًا للوجود النفسي[27]. خلافًا لهذا النمط من التمييز، يعيد ريكرت النظر في معنى ذينك المصطلحين ودلالتيهما، فيرفض حصر معنى مصطلح «الطبيعة» في عالَم الأجسام والأشياء المادية، كما يرفض حصر دلالة مصطلح «الثقافة» في ما هو نفسي. لذا، يفضل ريكرت استخدام هذا المصطلح الأخير بدلًا من «الروح»[28]، وعبارة «علوم الثقافة» بدلًا من عبارة «علوم الروح»[29]، من أجل الخروج من إحراج الخلط بين الروحي والنفسي.

على هذا الأساس، يميز ريكرت بين مصطلحي «الطبيعة» و«الثقافة»، فيرى أن الطبيعة تقوم على الإنتاج الذاتي لذاتها والنمو الحر لمنتوجاتها، بينما تعتمد الثقافة العقل الإنساني وفاعليته وقصديته في إنتاج الموضوعات، استنادًا إلى غايات معينة وقيم محدَّدة[30].

من خلال تمييز ريكرت بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي، يتبين لنا أن المنتوجات الثقافية تؤسس، في وجودها، على الفاعلية والقصدية اللتين يستند الإنسان إليهما في إنتاج القيم. وفي هذا الإطار، يعتبر ريكرت أن مفهوم «القيمة»، المرتبط بالقصدية الإنسانية، هو الفيصل بين الطبيعة والثقافة: يغيب ذلك المفهوم في الطبيعة، بينما يحضر في الثقافة بالضرورة، بل هو الذي يميزها ويحدِّد مجالها الخاص[31].

---

(27) المصدر نفسه، ص 34.

(28) تجدر الإشارة، في هذا المقام، إلى أن تفضيل ريكرت استخدام مصطلح «الثقافة» لإبعاد الايحاءات النفسية المرتبطة بمصطلح «الروح»، لا يعني البتة أنه لا يستخدم هذا المصطلح أو لا يشير إلى تجذر ما هو روحي في الثقافة. لكن لا بد من الأخذ في الحسبان الدلالة الجديدة التي يمنحها ريكرت لمصطلح «الثقافة». يقول: «إن ما يميز الثقافة من كل ما هو طبيعة ليس محتواها النفسي، إنما محتواها الروحي بكيفية موضوعية، أي ما ليس قابلًا للإدراك بواسطة الحس، وما هو قابل للفهم بكيفية غير حسية، ويمنح دلالة ومعنى للحياة». انظر: المصدر نفسه، ص 16.

(29) المصدر نفسه، ص 37.

(30) المصدر نفسه، ص 42.

(31) المصدر نفسه، ص 42.

ارتباطًا بما سبق، يميز ريكرت بين الموضوعات الطبيعية من جهة، والموضوعات الثقافية من جهة أخرى. إذا افتقدت الأولى تمامًا أي صلة بالقيم، فإن الثانية تؤسس على هذه الصلة بالضرورة، لأنه «إذا فَصَلْنا (...) الموضوع الثقافي عن كل قيمة، أمكننا القول إنه يصبح مجرد طبيعة أو يمكن أن يُعالج من وجهة نظر علمية، باعتباره موضوعًا طبيعيًا»[32]. من ثم، فإن معرفة حضور هذه الصلة بالقيم أو غيابها يمكن أن تسمح بالتمييز بين موضوعات العلوم، الطبيعية أم التاريخية.

يواصل ريكرت تمييزه بين الطبيعة والثقافة في ضوء الفرق بين «الإدراك» (Perception) و«الفهم» (Compréhension)، وعلى أساس الدلالة والمعنى. ففي نظره، تُعتبر ظواهر العالَم الحسي - الفيزيائي، في مجموعها، موضوعات للإدراك لا للفهم، لأنها تفتقر إلى المعنى والدلالة، في حين تُعتبر موضوعات الثقافة قابلة للفهم لأنها تحمل الدلالة والمعنى[33].

ننبه في هذا المقام إلى أن ريكرت يؤكد ضرورة وضع مفهوم «القيمة» في مركز التفكير ضمن موضوعات الثقافة. فمن دونه لا يكون لهذه الموضوعات معنى أو دلالة، ولا يكون فهمها ممكنًا. بعبارة أخرى، يشترط الاشتغال في مجال علم الثقافة استحضار ثلاثة عناصر: القيمة، المعنى والدلالة، الفهم، عِلْمًا أن القيمة هي الوسيط الضروري بين المعنى والدلالة من جهة، والفهم من جهة أخرى، ومن دونها لا معنى ولا دلالة، ولا أي فهم بتاتًا[34]. لذا، يرى ريكرت أنه من دون وجهة النظر الأكسيولوجية لا يمكن تمييز الموضوعات الثقافية، باعتبارها خيرات ذات قيمة وحاملة لمعنى ودلالة ما، من الوقائع الطبيعية المجردة من القيم وغير الحاملة لأي دلالة أو معنى[35].

في إطار تعميق هذا التحديد لمجال علم الثقافة، يحاول ريكرت أن يرسم

---

(32) المصدر نفسه، ص 42-43.
(33) المصدر نفسه، ص 43-44.
(34) المصدر نفسه، ص 45.
(35) المصدر نفسه، ص 51.

الحدود عميقًا بين هذا العلم وعلوم الطبيعة من خلال إبراز طبيعة المفاهيم المستخدمة في داخلها، مؤكدًا أن المفاهيم في هذه العلوم تتميز بالعمومية من جميع الوجوه، لأن العناصر التي تدخل في تكوين تلك المفاهيم هي عامة بدورها، وهذه العمومية هي التي تمنحها دلالة عامة وقبولًا كونيًا[36]. انطلاقًا من هذا المعطى، يمكن القول إن عمومية مفاهيم العلوم الطبيعية تقصي ما هو فردي وجزئي، وتقضي على اختلاف المكونات الجزئية وخصوصيتها في سيرورة تشكيل تلك المفاهيم[37].

من هذا المنظور، يمكننا القول إن لتكوين المفاهيم في علوم الطبيعة خصوصية تَتمثل في «التعميم» (Généralisation) الذي يُدرج من خلاله الجزئي تحت لواء ما هو عام. وهذا ما يسمح بالقول إن منهج علوم الطبيعة تعميمي، وإن ماهيتها المنطقية تكمن في التعميم[38]. ما يجب أخذه في الحسبان، في هذا السياق، أنه خلافًا لهذه العلوم الهادفة إلى إقامة قوانين كونية وتكوين مفاهيم عامة، هناك علوم أخرى تستهدف في الأساس دراسة الواقع، لكن مع المحافظة على جزئياته وتفرد ظواهره وخصوصية حوادثه. يطلق ريكرت على هذه العلوم مصطلح «العلوم التاريخية»[39].

نشير في هذا الإطار، إلى أن ريكرت يسعى إلى حل إشكالية علوم الطبيعة وعلوم الثقافة من طريق نقلها من مستوى الموضوع إلى مستوى المنهج، ومعالجتها من زاوية نظر منهجية صرفة. بحسبه، يكشف التحليل المنطقي

(36) المصدر نفسه، ص 69. لا يقلل ريكرت من أهمية المفاهيم العامة التي تشتغل فيها العلوم الطبيعية، لأن عمومية تلك المفاهيم تؤدي دورًا أساسيًا في تبسيط العالم، وتسمح بالتنبؤ وقياس ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها. بل أكثر من هذا، نجده يؤكد أن ما يسمح للعلوم الطبيعية بالإنتقال مما هو نظري إلى ما هو تطبيقي وعملي هو أن مفاهيم تلك العلوم تتجاوز جزئيات الواقع وتفرد ظواهره، وذلك بفضل العمومية. يقول ريكرت في هذا الصدد: «تشكل عمومية المفهوم في علوم الطبيعة، والهوة التي تفصله عن الواقع الفريد (...) الشرط القبلي والضروري لاستخدامه العملي بدقة» (ص 74).

(37) المصدر نفسه، ص 70-71.

(38) المصدر نفسه، ص 76.

(39) المصدر نفسه، ص 85-86.

الصوري لمفاهيم علم الطبيعة وعلم التاريخ عن وجود وجهتي نظر متمايزتين للواقع نفسه، لا عن وجود واقعين: واقع يدرسه علم الطبيعة وواقع يدرسه علم التاريخ. لذا، لا بد من استحضار الاختلاف، لا على مستوى الواقع، إنما على مستوى منهج الدراسة. فهناك المنهج التفريدي (Individulaisant) الذي يستخدمه علم التاريخ من جهة، والمنهج التعميمي (Généralisant) لعلم الطبيعة من جهة أخرى. يقول ريكرت في هذا الإطار: «يصير الواقع طبيعةً حين ننظر إليه من جهة الكلي، ويصير تاريخًا عندما ننظر إليه من جهة الجزئي والفردي. من ثم، أتمسك بوضع الطريقة التعميمية لعلم الطبيعة في مقابل الطريقة التفريدية للتاريخ»[40]. بمعنى أن الاختلاف بين العلوم اختلاف في المناهج التي تعتمدها عند دراسة موضوعاتها.

يمكننا القول، إن علم الثقافة يهتم بدراسة السيرورات الثقافية، المحملة بالقيمة والمعنى، لتطور موضوعات متفردة وجزئية. لذا، تُعتبَر الطريقة التاريخية التفريدية المنهجَ الذي يجب أن يستخدمه علم الثقافة في دراسته تلك. يشير ريكرت إلى أنه على الرغم من أهمية المنهج التعميمي لعلوم الطبيعة في دراسة السيرورات الثقافية، يبقى غير كافٍ لأن علم الثقافة يسعى، في الأساس، إلى الكشف عن دلالة الموضوعات الثقافية وقيمتها، ومعرفتها تاريخيًا بكيفية تفريدية لا تعميمية[41]. غير أن ذلك لا يعني أن مفاهيم هذا العلم تبقى دون مستوى ما هو عام. بعبارة أخرى، يسعى التاريخ بطريقته التفريدية إلى ضَرْبٍ من العمومية، عِلْمًا أن هذه العمومية ليست مماثلة لتلك التي تسعى علوم الطبيعة إليها[42]، لأن مفاهيم التاريخ المرتبطة في أساسها بقيم ثقافية معينة تبقى، في أعلى درجات عموميتها، محتفظة بالمعنى الفردي والمتفرد للوقائع التاريخية[43].

(40) المصدر نفسه، ص 88.

(41) المصدر نفسه، ص 116-117.

(42) المصدر نفسه، ص 87.

(43) المصدر نفسه، ص 136-137.

انطلاقًا من هذه الفكرة، تبقى علوم الثقافة والتاريخ متميزة من علوم الطبيعة، ولا يمكن الحديث عن وجود تطابق أو تماهٍ بينهما. فالتاريخ يسعى إلى تحديد دلالة السيرورات الثقافية وخصوصيتها الفردية، لا طبيعتها العامة، بطريقة تفريدية[44]، واستنادًا إلى وجهة نظر أكسيولوجية يميز بواسطتها تلك السيرورات من الطبيعة، ويكشف عن بنيات معانيها، ويبرز عمق ارتباطها بقيم ثقافية معينة. من أجل إبراز تميز المفاهيم الثقافية الفردية من المفاهيم الطبيعية العامة، يؤكد ريكرت أن من الضروري «أن نُحدِّد بوضوح الطريقة التاريخية - التفريدية باعتبارها تستند إلى القيمة، خلافًا لطريقة علوم الطبيعة التي تكمن في بحث هادف إلى الحصول على علاقة مشروعة أو مفهومية بصفة عامة، من دون الأخذ في الحسبان القيم الثقافية والعلاقات التي تنسجها مع موضوعاتها»[45].

هكذا، يتبين لنا أن هناك اختلافًا بين علوم الطبيعة والعلوم التاريخية للثقافة من حيث الموضوع والمنهج: يشتغل النوع **الأول** من العلوم على الواقع باعتباره طبيعة بواسطة منهج تعميمي، بينما يعالج النوع **الثاني** منها موضوعات ثقافية ذات صلة بقيم كونية تحمل معنى ودلالة معينة وفق منهج تفريدي تاريخي يدرس الموضوعات في جوانبها الجزئية والمتفردة، وينتقي ما هو «أساس»[46] منها.

نسجل في هذا المضمار، أن كاسيرر يرى أن نظرية ريكرت تصطدم بمشكل يزداد تعقيدًا عند مراجعة نقطة انطلاقه، وهذا ما يظهر من خلال الآتي: أراد ريكرت، على غرار فندلباند، اتباع كانط، والعمل بروح التحليل الترنسندنتالي، ثم الاستفادة من النتائج التي حققها عند تطبيقه في مجال العلوم الطبيعية. بل أكثر من ذلك، اعتبر التاريخ وعلوم الثقافة «واقعة» ينبغي فحص شروط إمكانها، استنادًا إلى نسق عام من القيم، من أجل تخليصها وانتزاعها

---

(44) المصدر نفسه، ص 118.

(45) المصدر نفسه، ص 123.

(46) المصدر نفسه، ص 138.

من سلطة الميتافيزيقا. لكن هنا يُثار سؤال - متعلق بهذا النسق، وكيفية الوصول إليه - يمكن صوغه على الشكل الآتي: إذا اقتضى ذلك الفحص امتلاك هذا النسق العام من القيم، فكيف يمكن المؤرخ أن يتوصل إليه ويؤسس صلاحيته الموضوعية؟

يؤكد كاسيرر، في معالجته هذه المسألة، أنه إذا حاول المؤرخ «استخلاص ذلك الأساس من التاريخ نفسه؛ فإنه يخاطر بأن يعلق في منطق الدائرة المغلقة. وإذا أراد بناء نسق قبلي، كما فعل ريكرت نفسه في فلسفته عن القيم، يظهر بالتدريج أن مثل هذا البناء لا يمكن أن يتحقق بنجاح من دون شبهة ميتافيزيقية. وبالتالي، يعود المشكل إلى النقطة ذاتها التي انطلق منها»[47].

بعد مناقشة أفكار فندلباند وريكرت، يستخلص كاسيرر أنه لا يمكن اعتماد القسمة التي قدماها إلى العلوم ولا تحديداتهما طبيعة مفاهيم العلوم الثقافية، لأنها، في نظره، مفاهيم ذات طبيعة خاصة ومتميزة يساهم في تكوينها جانبان: شكلي وأسلوبي، حيث يؤكد أن هذه المفاهيم الشكلية والأسلوبية (Concepts de forme et de style) التي ينتجها كل علم من علوم الثقافة، من أجل تنظيم الظواهر الثقافية وتصنيفها وتمييزها وتنسيقها في نظرة تركيبية إجمالية، ليست مفاهيم تعميمية ولا تفريدية. فمفاهيم الثقافة ليست «قوانين عامة يمكن أن تنجم عنها الظواهر الجزئية بكيفية استنباطية، كما لا تُختزَل أيضًا في اعتبارات تاريخية»[48]، ذات طابع تفريدي محض.

في هذا الإطار، يمكننا أن نفهم إحالة كاسيرر إلى أعمال فيلهلم فون هومبولدت عن «الشكل» وأعمال هاينرش فولفلين عن «الأسلوب». فانطلاقًا من تأسيسهما علمًا بنيويًا خاصًا باللغة والفن، يتبنى كاسيرر وجهة نظر بنيوية لحل مشكل منطق علوم الثقافة. كما نفهم نقده لفندلباند وريكرت المشار إليه أعلاه؛ إذ في نظره «لا يمكن أن يكون مفهوما الشكل والأسلوب الخاصان

(47) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 117.

(48) المصدر نفسه، ص 144.

بعلوم الثقافة (...) مفهومين تفريديين، مثلما هو الأمر عند فندلباند، ما داما لا يدلان على واقعة إمبريقية ومفردة، وإنما يحدِّدان وجودًا فكريًا وعامًا. كما لا يمكن أن يكونا أكسيولوجيَيْن مثلما هو الأمر عند ريكرت، ما داما لا يحدِّدان ما ينبغي أن يكون وإنما يصفان ما هو كائن»[49].

يؤكد كاسيرر أن هومبولدت قام بتطوير منهجي، في إطار اشتغاله في مجال اللسانيات، يتمثل في إحداثه نقلة منّ الاهتمام بالتاريخ إلى التركيز على الجوانب البنيوية في اللغة، لأن المنهج البنيوي في نظره، هو الوحيد «القادر على استيعاب كلية الظواهر اللغوية الخاصة بلسان معين. فليست مشكلات البنية مستقلة عن المشكلات التاريخية فحسب، بل لا يمكن حل هذه المشكلات، ولا حتى وضعها، من دون تحديد مشكلات البنية مسبقًا»[50].

إضافة إلى ذلك، يشير كاسيرر إلى أن ما أنجزه هومبولدت في مجال اللغة شبيه بما أحرزه فولفلين في مجال الاستطيقا، حيث بيّن أن «علم الماهيات التأملي يسبق علم الكينونات التاريخي ويُنظِّمه»[51]. ففي مجال الفن، أكد فولفلين ضرورة استناد مؤرخ الفن إلى منظور بنيوي مؤسَّس على مقولات، هي بمنزلة نماذج بنائية، يفسر من خلالها مراحل تطور الفن تاريخيًا، وإلا يبقى عاجزًا عن تحديد طبيعة الفنون التي تظهر في عصور مختلفة. يمكن ذلك المؤرخ أن يجد تلك المقولات من طريق دراسة «الأشكال والإمكانات المختلفة من التعبير الفني وتحليلها»[52].

يتبين لنا أنه يستحيل فهم أشكال الثقافة المتنوعة التي ينتجها الإنسان، في مراحل تاريخية وشروط اجتماعية معينة، إذا لم يستند إلى نظرة بنائية تقصد

---

(49) Gaubert, «Fondation critique,» p. 33.

(50) المصدر نفسه، ص 33.

(51) المصدر نفسه، ص 33.

(52) إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الأندلس، 1961)، ص 137.

البحث عن المبادئ والمقولات البنائية المؤسّسة لتلك الأشكال الثقافية إذ أن إغفالها في البحث أو تجاهلها، يحرم الباحث من إمكانية تنظيم الوقائع والموضوعات اللامتناهية العدد في منظور نسقي محدد بدقة. يقول كاسيرر في هذا المقام: «تنشأ الأعمال الإنسانية كلها في ظروف تاريخية واجتماعية، ولكننا لن نفهم هذه الأوضاع الخاصة إلا إن استطعنا السيطرة على المبادئ البنائية العامة التي تقع في أساس تلك الأعمال. وحين ندرس اللغة والفن والأسطورة، تتقدم عندنا مشكلة المعنى على مشكلة التطور التاريخي (...). وعلى هذا، يجب أن تتقدم هذه النظرة البنائية في الحضارة على النظرة التاريخية»[53].

نرى إذًا، أن كاسيرر يستند، في معالجته إشكالية علوم الثقافة، إلى منظور بنيوي يستلهمه من تصوري هومبولدت وفولفلين البنيويين. فإذا كان الهدف من اشتغال هومبولدت على الشكل اللغوي الداخلي التنبيه إلى ضرورة الاهتمام بالمشكلات البنيوية للغة، لا بمشكلاتها «التاريخية»[54]، يتحدث فولفلين بدوره، عن الأسلوب باعتباره مفهومًا لتنظيم الأعمال الفنية وتأويلها، لا لمعالجة وقائع الفن بكيفية تاريخية محضة. وبحسب كاسيرر، ينقل فولفلين في حقيقة الأمر المبدأ الهومبولدتي من مجالي الفكر واللغة إلى مجالي الحدس والرؤية. فإذا كان هومبولدت يرى أن في داخل كل شكل لغوي تتجلى نظرة أصيلة إلى العالَم، ويتجلّى توجُّهٌ أساس دقيق ومحدَّد للفكر والتمثل، فإن فولفلين يرى أن كل أسلوب في الفن يتحدَّد بمجموعة عوامل شكلية (طريقة

---

(53) المصدر نفسه، ص 136.

(54) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 144.

تظهر لنا هنا أهمية الجانب البنيوي – النسقي وأسبقيته على الجانب التاريخي في دراسة أشكال الثقافة الإنسانية بصفة عامة، واللغة بصفة خاصة. ففي نظر كاسيرر، تم في هذا المجال تجاوز المنهج الذي كان يقتضي ضرورة إدراج علوم اللغة كلها في تاريخ اللغة، حيث يقول: «كانت الفكرة المقبولة في العلوم اللغوية – على مدى زمن طويل – أن تاريخ اللغة يشمل ميدان الدراسات اللغوية كلها، وترك هذا الاعتقاد طابعه على تطور اللغويات في خلال القرن التاسع عشر. أما اليوم فتخلى الناس عن هذه النظرة المتحيزة وطرحوها». انظر: كاسيرر، ص 136.

رسم الخطوط مثلًا)، ويتجلى في كل عامل منها توجه عام وتوافق روحي للعين مع رؤية شعب معين إلى العالَم[55].

في ضوء ذلك، يشير كاسيرر إلى أن مفهوم الشكل اللغوي عند هومبولدت، ومفهوم الأسلوب عند فولفلين، يتميزان بنوع ومستوى معيّنين من العمومية، ويختلفان عن نوع عمومية مفاهيم علوم الطبيعة ومستواها[56]. وبالنظر إلى تميز ذينك المفهومين وخصوصيتهما، يؤكد كاسيرر أنهما خاصان بعلوم الثقافة، ويشكلان «فئة من المفاهيم القائمة بذاتها»[57].

نضيف إلى ذلك، أنه إلى جانب تميز مفهومي الشكل والأسلوب من مفاهيم علوم الطبيعة، فهما يختلفان أيضًا عن «القيمة» باعتبارها المفهوم المميز لعلم التاريخ في نظر ريكرت. فبحسب كاسيرر، هناك اختلاف أساس بين مفهومي «الأسلوب» و«القيمة»، لأن عمل الأسلوب لا ينصب على وصف «ما ينبغي أن يكون»، وإنما على «ما هو كائن»، وذلك بالنظر إلى أن وجوده يدخل في نظام الأشكال، لا في نظام الأشياء الفيزيائية. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «إذا تحدثت عن شكل لغة ما أو شكل فني محدَّد، فإن لا علاقة لهذا الشكل في ذاته بالإحالة على قيمة ما. حتى وإن أمكن أن تُضاف مجموعة من أحكام القيمة إلى معاينة وجود الأشكال، فإنها لا تشكل فهم الأشكال نفسها وعلة وجودها ودلالتها»[58].

بعد اعتباره الشكل والأسلوب مفهومي علوم الثقافة الأساسيين، وتأكيده تميزهما من أنواع أخرى من المفاهيم، يتناول كاسيرر إشكالية العلاقة بين الخاص والعام، ومسألة إدراج الأول تحت لواء الثاني في المفاهيم العلمية بصفة عامة، وفي مفاهيم علوم الثقافة بصفة خاصة. ففي نظر كاسيرر، لا يمكن فهم البنية المنطقية لعلم معين إلا بإدراك كيفية إدراجه ما هو خاص تحت ما هو عام في داخل المفهوم، على اعتبار أن «كل مفهوم يريد، تبعًا لوظيفته المنطقية، أن

---

(55) Cassirer, *Logique des sciences*, pp. 148-149.

(56) المصدر نفسه، ص 146-147.

(57) المصدر نفسه، ص 149.

(58) المصدر نفسه، ص 150.

يكون توحيدًا لما هو متعدد، أي علاقةً بين الفردي والعام. وإذا ما عُزل أحد هذه العوامل، يتم تحطيم التركيب الذي يقصد كل مفهوم تحقيقه»[59].

في سياق معالجة كاسيرر مسألة الخاصية المنطقية المميزة لمفاهيم علوم الثقافة، يطوِّر «نظرية المفهوم» التي وضع أسسها في كتابه **الجوهر والوظيفة**، من أجل حل مشكلة وحدة المعرفة وتعدد العلوم. فبعد فحصه البنية المنطقية الخاصة بعلم الطبيعة الرياضي، يضع كاسيرر نظريته عن المفهوم التي يقطع فيها مع المنطق التقليدي، حيث يرى أن المفهوم - في هذا المنطق - يُدرج الحالات الجزئية المتعددة في وحدة محدَّدة، وتسمى هذه العملية «التجريد». يقول: «إن التفكير الذي يهتم بالانتقال من موضوع إلى آخر من أجل التأكد من السمات الأساسية المحدِّدة لتلاقي هذه الموضوعات، هو تفكير يقود من تلقاء ذاته إلى التجريد الذي يكمن بدقة في الإبقاء على هذه السمات متصاهرة، لحظة تجريدها من كل اختلاط مع العناصر المتنافرة، وإدراكها في ذاتها»[60].

خلافًا للمنطق التقليدي، يعتبر كاسيرر أن الوحدة التي تجمع بين العام والخاص هي، بطبيعتها، وحدة «علائقية - وظيفية» لا «جوهرية»، حيث يقول: «يتعارض منطق مفهوم الوظيفة الرياضي مع منطق المفهوم الدَّال على الجنس المنظَّم والموجَّه (...) بوساطة مفهوم الجوهر (...). ويحتوي مفهوم الوظيفة على المخطط العام الذي يمنح معناه لمفهوم الطبيعة الحديث، والأنموذج الذي انتظم حوله تطوره التاريخي في الآن نفسه»[61].

نشير هنا، إلى أن استخدام مفهوم «الوظيفة» في العلوم الدقيقة المعاصرة، جعل كاسيرر يوظِّفه في دراسته للعلوم الثقافية، علِمًا أن هذا التوظيف يأخذ التمايز، بين هذين المجالين المعرفيين، في الحسبان. فإذا كان الخاص، في

---

(59) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 157.

(60) Ernst Cassirer, *Substance et fonction: Éléments pour une théorie du concept*, Traduit de l'allemand par Pierre Caussat, Le Sens commun; 50 (Paris: Les Éditions de Minuit, 1977), p. 15.

(61) المصدر نفسه، ص 33.

مجال الرياضيات، يُستنبَط من العام، فإنه في ميدان علوم الثقافة «يمكن أن ينتظم في العام لا أن يكون تابعًا له. ومن ثم، فمفهومًا الشكل والأسلوب يدرجان الخاص تحت لواء العام (Subsumption) بحسب عملية تأملية (...). وما يمكن أن يظهر بمنزلة عيب من وجهة نظر منطق علوم الطبيعة، يمثل أنموذجًا بالنسبة إلى المعرفة في علوم الثقافة»[62].

لهذا، يتبين لنا أن كُلًا من علوم الطبيعة وعلوم الثقافة تستخدم المفاهيم، وما يشكل وحدتها المعرفية - العلمية هو هذا الاستخدام وطبيعته. أما ما يميز بعضها من بعض فيكمن في كيفية استخدام تلك المفاهيم وتشكيلها؛ إذ إن «ما يُنتج وحدة المعرفة عند كاسيرر هما طبيعة المفهوم ووظيفته المنطقيتان، وما يُنتج تعدد العلوم هي الطريقة المختلفة، في كل مرة، التي يعتمد عليها المفهوم في إدراج الخاص تحت لواء العام»[63]. وبناء عليه، يظهر أن كاسيرر، من طريق نظريته عن المفهوم وتحليله المنطقي لمفاهيم علوم الطبيعة وعلوم الثقافة بوجه خاص، يقدم «حلًا أصيلًا لمشكلة وحدة العلوم وتعددها»[64].

بهذا الحل، يسعى كاسيرر، من جهة، إلى تجاوز التصورات الوضعية ذات النزعة الواحدية (Moniste) التي حاول أصحابها تبني منظور طبيعاني (Physicaliste) للعلوم، أطبيعية كانت أم ثقافية، وتطبيق منهج واحد مهما اختلف الموضوع المدروس: الطبيعي أو الثقافي. كما يسعى من جهة أخرى، إلى تجاوز التصورات التي تدافع عن ثنائية العلوم والمناهج نظرًا إلى اختلاف الموضوعات وتمايزها. بعبارة أخرى، «في مقابل النزعة الواحدية المنهجية الخاصة بالاتجاه الطبيعاني الذي يطمح إلى الكونية في شأن المعقولية العلمية، يثبت كاسيرر المشروعية الإبيستمولوجية للطرائق المنطقية الخاصة بعلوم الثقافة. وفي مقابل الثنائية الإبيستمولوجية الخاصة بكانطيي مدرسة بادن

(62) Gaubert, «Fondation critique,» pp. 36-37.

(63) المصدر نفسه، ص 36.

(64) المصدر نفسه، ص 37.

(Baden) الجدد، وكذا ثنائية دلتاي (...)، يؤسِّس وحدة العلم الأكيدة على عمل المفهوم الذي يمتلك دومًا الماهية والوظيفة نفسيهما»[65].

نشير في هذا الإطار، إلى أن كاسيرر يعتبر أن العمل التأسيسي الذي قام به دلتاي في مجال علوم الروح، هو عمل نقدي سعى إلى تجاوز أشكال التأسيس الميتافيزيقية. فبحسب كاسيرر، وضع دلتاي «برنامجَ تأسيس نقدي، لا ميتافيزيقي، لعلوم الروح (...)، حيث أراد تعويض نمط التأسيس الميتافيزيقي بنظرية بنيوية كونية لعلوم الروح، يمكن أن تؤسَّس على نقد للعقل التاريخي»[66].

يرى دلتاي أنه إلى جانب علوم الطبيعة، ظهرت في عصره مجموعة أخرى من العلوم بسبب مشكلات الحياة، يذكر منها: التاريخ والاقتصاد السياسي والعلوم القانونية والسياسية وعلم الدين ودراسة الأدب والشعر والفنون التشكيلية والموسيقى والرؤى الفلسفية للعالم والأنساق والسيكولوجيا، عِلْمًا أن هذه العلوم تشترك كلها، بحسب دلتاي، في موضوع واحد، وتترابط في ما بينها بواقعة أساس هي «النوع البشري»، حيث تصفه وتنتج الأحكام والمفاهيم والنظريات عنه[67].

لكن دلتاي يؤكد في الآن عينه، أن تاريخ العلوم المهتمة بالإنسان غير واضح مقارنة بتاريخ العلوم الطبيعية، ويرى أن العلوم الأولى لم تتوصل إلى إنشاء نسق منظَّم من الحقائق مثلما هو شأن العلوم الثانية[68]. لذلك نلحظ أن دلتاي يسعى إلى تأسيس علوم تهتم بدراسة الإنسان وتفاعلاته داخل المجتمع وإنتاجاته في التاريخ، بالانتقال من التساؤل عن شروط إمكان علوم الطبيعة إلى التساؤل عن شروط إمكان المعرفة التاريخية والاجتماعية، بمعنى نقل التساؤل الذي أثاره كانط عن شروط إمكان المعرفة العلمية في **نقد العقل الخالص**

---

(65) المصدر نفسه، ص 37-38.

(66) Ernst Cassirer, *Eloge de la métaphysique: Axel Hägerström: Une Étude sur la philosophie suédoise contemporaine*, Traduit de l'allemand par Jean Carro; Avec la collaboration de Goël Gaubert, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1996), pp. 149-150.

(67) Wilhelm Dilthey, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Prés., trad. et notes par Sylvie Mesure, Passages (Paris: Les Éd. du CERF, 1988), p. 31.

(68) Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique: Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, Prés., trad. et notes par Sylvie Mesure, Passages (Paris: Les Éd. du CERF, 1992), pp. 43-44.

إلى مجال التاريخ والمجتمع[69]. وهذا ما يبينه طموح دلتاي إلى التأسيس الإبيستمولوجي لعلوم الروح من خلال نقد العقل التاريخي[70].

يتبين لنا هنا، أن هناك ترابطًا بين المشروع النقدي الكانطي ومشروع دلتاي، حيث يغني نقد هذا الأخير للعقل التاريخي فلسفة كانط ويجددها. لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه هو أن دلتاي لم يسع إلى تكرار هذه الفلسفة حرفيًا، وإنما عمل على «إدماج الاكتشاف اللاحق على كانط لـ«قارة التاريخ» في المنهج الترنسندنتالي المحدَّد من طرف كانط»[71].

إن الرهان الأساسي المتحكم بالعمل الذي قام به دلتاي خلال التأسيس الإبيستمولوجي لعلوم الروح ونقد العقل التاريخي، هو رهان مزدوج:

- التمييز بين العلوم التاريخية وفلسفة التاريخ، حيث يتعلق الأمر، عند دلتاي، بمواجهة التصورات الميتافيزيقية حول التاريخ، من طريق وضع نقد للعقل التاريخي، وظيفته وغايته شبيهتان بوظيفة عمل كانط النقدي وغايته.

---

(69) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة (ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007)، ص 314. انظر أيضًا:

Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éd. intégrale rev. et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, L'Ordre philosophique (Paris: Éditions Seuil, 1996), p. 241.

(70) نشير، في هذا الصدد، إلى أن دلتاي، في إطار معالجة الإشكال الإبيستمولوجي المتعلق بالتمييز بين عالم الطبيعة وعالم الروح، سعى إلى إثبات استقلالية علوم الروح عن علوم الطبيعة وإضفاء طابع علمي على العلوم الأولى لتكون في مستوى العلوم الثانية. في هذا الإطار، تندرج محاولته اكتشاف طبيعة عالم الروح والمفاهيم التي بفضلها يمكن اكتشاف هذا العالم وفهمه، وذلك للإجابة عن سؤاله الأساس: «كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ أو بشكل أعم، كيف تكون علوم العقل ممكنة؟». انظر: بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (الرباط: دار الأمان، 2004)، ص 57. انظر أيضًا:

Paul Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique; 2*, Collection Esprit (Paris: Éditions du Seuil, 1986), p. 82.

(71) Sylvie Mesure, «Présentation,» dans: Dilthey, *Critique de la raison historique*, p. 11.

انظر أيضًا:

Jean-Claude Gens, *La Pensée herméneutique de Dilthey: Entre néokantisme et phénoménologie*, Opuscule [phi]; 13 (Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2002), p. 33.

- التمييز بين علوم الروح وعلوم الطبيعة؛ إذ بالموازاة مع ما سبق ذكره في خصوص التمييز الأول، هناك تمييز آخر ذو طبيعة إبيستمولوجية، حاول دلتاي أن يؤكد، من خلاله، مشروعية علوم الروح وأحقيتها في الاستقلال عن علوم الطبيعة. كما سعى، من طريق ذلك التمييز، إلى رسم الحدود بين المجالات العلمية[72].

من هنا يمكن القول، إن تفكير دلتاي في التاريخ بصفة خاصة، ومشروعه الدائر حول إشكالية إثبات استقلالية علوم الروح بصفة عامة، يندرجان ضمن المنظور الترنسندنتالي على غرار الطريقة التي تحدد وجهة النظر النقدية عند كانط[73].

نشير في هذا المقام، إلى أن دلتاي، في سياق دفاعه عن استقلالية علوم الروح، يرفض استلهام مناهج علوم الطبيعة وتطبيقها على موضوعات علوم الروح، بل ويؤكد ضرورة الوعي باستقلالية أساسها، وضرورة تجاوز مستوى الاحتجاج المهادن والهادئ ضد نزعة الهيمنة المميزة للعلوم الطبيعية من أجل الانتقال إلى مستوى الإقرار باستقلال علوم الروح[74].

بعد تأكيد حق علوم الروح في الاستقلال والتميّز من علوم الطبيعة، نجد دلتاي يؤكد أن من بين ما يبرر هذا الحق هو طبيعة موضوعها؛ إذ تنطلق علوم الروح من دراسة العلاقات المتبادلة بين الأفراد وتفاعلاتهم في ما بينهم داخل المجتمع[75].

إضافة إلى ذلك، يرى دلتاي أن وقائع الوعي المعطاة في التجربة الداخلية هي الأرضية التي يمكن أن تجد فيها علوم الروح أساسها، وتحليل هذه الوقائع يمثل مركز هذه العلوم[76]. ويبين دلتاي هذه الفكرة منطلقًا من وعي الإنسان

(72) Mesure, «Présentation,» dans: Dilthey, *Critique de la raison historique*, p. 11.

(73) Sylvie Mesure, «Présentation,» dans: Dilthey, *L'Édification du monde*, p. 8.

(74) Dilthey, *Critique de la raison historique*, pp. 111-112.

(75) المصدر نفسه، ص 95.

(76) المصدر نفسه، ص 148.

بذاته الذي يجد فيه شعورًا بسمو إرادته، وإحساسًا بالحرية والمسؤولية، عِلْمًا أن هذه العناصر كلها تجعل الإنسان متميزًا من باقي كائنات الطبيعة؛ لأنه يستطيع بفضل الوعي والإرادة والحرية، أن ينتج قيمًا وغايات خاصة بالحياة، وأن يخلق وقائع خاصة بالعالَم الروحي وفق سيرورات متميزة من السيرورات المادية الطبيعية[77].

يتبين إذًا، أن من المستحيل استنباط الوقائع الروحية من الوقائع الخاضعة للنظام الميكانيكي للطبيعة، لأن هناك اختلافًا وتمايزًا بين مملكة الطبيعة القائمة على الضرورة ومملكة الروح القائمة على الحرية. بعبارة أدق، تُعتبَر وقائع عالَم الروح، في ماهيتها، غير قابلة للمقارنة أو المماثلة مع وقائع الطبيعة وسيروراتها المادية. ومن ثم، ينبغي تجنب اعتبار الوقائع الروحية مجرد خصائص أو سمات مميزة لما هو مادي[78].

لذا، يرى دلتاي أن أول شرط يجعل المعرفة التاريخية ممكنة هو التجانس بين الذات الدارسة وموضوع الدراسة[79]. لكننا نلحظ أن دلتاي لا يكتفي بإقرار هذا التجانس، باعتباره شرطًا لإقامة علم التاريخ، إنما يسعى إلى الحصول على المفاهيم التي تؤسس التجارب الفردية في التاريخ، ويمكن، من طريقها، معرفة هذه التجارب. تتميز هذه المفاهيم في نظر دلتاي بكونها «مستمدة من الحياة»[80]، بخلاف مفاهيم العلوم الطبيعية.

يؤكد هانز جورج غادامير، في هذا الإطار، أن دلتاي اعتمد على السيكولوجيا في محاولته تفسير حياة الإنسان النفسية بكيفية مغايرة لطريقة تفسير الظواهر الطبيعة. ويظهر ذلك من خلال استعماله «مفهوم البنية ليميز الطبيعة التجريبية للاستمرارية النفسية من الاستمرارية السببية للعمليات

---

(77) المصدر نفسه، ص 158-161.

(78) المصدر نفسه، ص 164.

(79) غادامير، ص 315-316. انظر كذلك:

Gadamer, p. 242.

(80) غادامير، ص 316. انظر أيضًا:

Gadamer, p. 242.

الطبيعية. تتميز البنية منطقيًا بإحالتها على كلية العلاقات التي لا تعتمد على التعاقب الزمني السببي، إنما تعتمد على الترابطات الداخلية»[81].

نشير هنا، إلى أن دلتاي وضع السيكولوجيا في المرحلة الأولى من تفكيره، في مركز علوم الروح، وجعل منها أساسًا لكل معرفة بوقائع الحياة الاجتماعية والتاريخية. فالسيكولوجيا هي «العلم الأول والأكثر أولية من بين علوم الروح»[82]. وفي نظره، لا يمكن معالجة مشكلات التاريخ إلا بدراسة الوقائع النفسية، ولا يمكن فهم تجارب البشر إلا بالانتقال إلى حياتهم النفسية، من طريق «مشاركتهم الوجدانية»[83]، والتعاطف معهم.

بحسب ريكور، يمكن القول إن استناد دلتاي إلى السيكولوجيا لتحديد الفهم يندرج في إطار الرد على أصحاب النزعة الوضعية (Positivisme) الذين لا يميزون بين الشيء الطبيعي والروح، وبالتالي بين التفسير والفهم، وبين مبدأ العالَم الفيزيائي ومبدأ العالَم النفسي[84]. بذلك، تظهر لنا أهمية السيكولوجيا في دراسة الإنسان وتأسيس علوم الروح. فهذه العلوم تستند إليها، بل وتتطلبها باعتبار السيكولوجيا علمًا أساسيًا يهتم بدراسة «الكائن الفاعل في المجتمع وفي التاريخ. في النهاية تقوم العلاقات المتبادلة، الأنظمة الثقافية، الفلسفة، الفن والدين على هذا الأساس»[85].

إضافة إلى ذلك، يمكننا القول إن دلتاي يفكر في المعرفة التاريخية من خلال الترابط الداخلي أو التسلسل من أجل فهم حياة الغير، عِلْمًا أن دلتاي يستند إلى إدموند هوسرل (Edmund Husserl) ليمنح مفهوم التسلسل أساسًا متينًا،

---

(81) غادامير، ص 316-317. انظر أيضًا:

Gadamer, p. 243.

(82) Dilthey, *Critique de la raison historique*, p. 190.

(83) Mesure, «Présentation,» dans: Dilthey, *L'Édification du monde*, p. 21.

(84) ريكور، ص 58. انظر كذلك:

Ricœur, p. 83.

(85) ريكور، ص 58. انظر أيضًا:

Ricœur, p. 83

حيث يُدعّم تصوره السيكولوجي بمفهوم الدلالة الهوسرلي[86]. فانطلاقًا من قصدية الوعي التي تقتضي تَعَلُّق الوعي بموضوع قصدي معين، يصير بالإمكان الحصول على وحدة مثالية ذات دلالة مثالية، يمكن فهمها من خلال تجلياتها المعبِّرة عن «الحياة»[87].

يجدر بنا التنبيه إلى أن مفهوم «الحياة» يكتسي أهمية كبيرة في دراسة دلتاي لعلوم الروح. ففي الحياة يعيش الإنسان تجاربه وفي إنتاجاته تتجلى دلالاتها، وبعودته إلى تجاربه المعيشة يعود إلى ذاته ويفسح في الآن نفسه، المجال لانبثاق دلالة الحياة وقيمتها وغايتها[88]. يؤكد دلتاي أنه إذا كانت الحياة تتجلى من خلال إنتاجات الإنسان، فإن فهمها ينصب على تعبيراتها الخارجية المعبرة عن بعدها الداخلي. ومن ثم، تشتغل علوم الروح في منهج يجمع بين الحياة والتعبير والفهم، حيث إن «عِلْمًا ما لا يكون منتميًا إلى علوم الروح إلا إذا كان بالإمكان بلوغ موضوعه بواسطة المنهج المؤسَّس في تمفصل الحياة والتعبير والفهم»[89].

على هذا الأساس، يرى دلتاي أن علوم الروح تربط علاقة وطيدة بالتجربة المعيشة والتعبير والفهم، حيث يؤكد أنها تدرس التجارب المعيشة من خلال فهم وتأويل تعبيراتها التي تتجلى من طريقها «الحياة»[90].

---

(86) ريكور، ص 58-59. انظر كذلك:

Ricœur, p. 84.

(87) ما نسجله، هنا، هو أن هناك اختلافًا بين وجهتي نظر هوسرل ودلتاي بخصوص «مثالية الدلالة»، حيث يشير غادامير، في هذا السياق، إلى أن «إثبات هوسرل مثالية الدلالة كان نتيجة بحوث منطقية خالصة. وما يفعله دلتاي بصدد الدلالة شيء مختلف تمامًا. فالدلالة، كما يرى، ليست مفهومًا منطقيًا، بل يجب أن تُفهم تعبيرًا عن الحياة. فالحياة ذاتها تؤوِّل نفسَها. فالحياة ذاتُها بنية تأويلية. وبناء على ذلك تمثل الحياةُ الأساس الحقيقي للعلوم الإنسانية. والتأويلية ليست إرثًا رومانسيًا في فكر دلتاي، إنما هي تنتج من حقيقة أن الفلسفة متأسسة في «الحياة»». انظر: غادامير، ص 320. انظر أيضًا:

Gadamer, p. 246.

(88) يؤكد دلتاي أن «الحياة» لا تكتسب قيمتها وهدفها ودلالتها الحقيقية إلا في داخل «عالم الروح» لا خارجه؛ وهو يتميز بكونه يعبّر عن ذاته في إنتاجات البشر «بكيفية خلاقة ومسؤولة وسامية». انظر:

Dilthey, *L'Édification du monde*, p. 34.

(89) المصدر نفسه، ص 38.

(90) المصدر نفسه، ص 86.

بل أكثر من هذا، يمكننا القول إنه في فهم التجارب المعيشة، من خلال تعبيراتها، تتجلى الحياة، حيث لا يمكن فصل الحياة عن تجلياتها وعن كيفيات فهمها. يقول دلتاي في هذا الصدد: «توجد الحياة وتجربة الحياة وعلوم الروح دومًا في علاقة تتميز بالتناغم الداخلي والارتباط المتبادل. فليس ما يشكل أساس علوم الروح طريقة مفهومية، وإنما إدراك حالة نفسية في كليتها والقدرة على إيجادها وعيشها. إن الحياة هي التي تدرك الحياة هنا، والقوة التي تتم بها العمليتان الأوليتان لعلوم الروح هي الشرط القبلي لبلوغ الكمال في كل جزء من هذه العلوم»[(91)].

يشير غادامير في هذا الإطار، إلى أن الخطوة الحاسمة التي قام بها دلتاي في عمله التأسيسي لعلوم الروح، تتمثل في الانتقال من المنظور السيكولوجي إلى «الطريقة التأويلية»[(92)]. وهو انتقال يتجلى في المرور من إثبات إمكانية معرفة الغير وفهمه من طريق التمكن من التموضع داخله، إلى تأويل وفهم «تجليات الحياة»[(93)] والعلامات المعبِّرة عنها. فاستنادًا إلى تأويل هذه العلامات وإعادة بنائها وإنتاجها، يمكن فهم الحياة، حيث يقول دلتاي في هذا الإطار: «نسمي الفهم السيرورة التي نعرف، من طريقها، باطنية ما انطلاقًا من العلامات المعطاة في الخارج بواسطة الحواس (...). ونسمي التأويل فَنَّ فهمِ تعبيرات الحياة المثبَتَة دومًا»[(94)].

انطلاقًا من ذلك، نجد أن دلتاي عمّم الهيرمينوطيقا وربطها بالحياة وغاياتها، حيث صار ممكنًا اعتبار التاريخ مجالًا للتأويل، والإقرار بأن للحياة قدرة على فهم ذاتها من خلال تأويل الدلالات التي تحملها تموضعاتها المعبِّرة

---

(91) المصدر نفسه، ص 90.

(92) غادامير، ص 318. انظر أيضًا:

Gadamer, p. 244.

(93) ريكور، ص 59. انظر كذلك:

Ricœur, p. 84.

(94) Wilhelm Dilthey, *Écrits d'esthétique; suivi de la naissance de l'herméneutique*, Éd. et annot. par Sylvie Mesure; Présentation par Danièle Cohn; Trad. par Danièle Cohn et Evelyne Lafon, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1995), pp. 292-293.

عن تجليها[95]. وكي تتجاوز علوم الروح مشكلة الكلية والكونية، نظرًا إلى طابع الخصوصية والفردية المميز للتجارب الحية التي هي موضوع دراسة تلك العلوم، يؤكد دلتاي أن «الفهم وحده يلغي تحديد التجربة المعيشة الفردية، كما أنه يعيد إلى التجارب المعيشة الشخصية طابع التجربة الحية من جهة أخرى. ومثلما ينطبق على تعددية البشر وعلى إبداعات روحية وجماعات ما، فإنه يوسع أفق الحياة الفردية ويفتح داخل علوم الروح الطريق التي تقود إلى الكوني، من طريق ما هو مشترك»[96].

يجدر بنا التنبيه هنا، أن دلتاي لا يعني بالفهم فهمًا ذاتيًا منغلقًا على ذاته، وإنما فهمًا متبادلًا ومشتركًا يسمح بإقامة علاقة وثيقة بين ما هو جزئي وما هو كلي في الوحدات الحية، ويتجاوز ذاتية المعيش، ويصيِّر التجارب المعيشة «تجارب حية»[97] فعلًا.

يتبين لنا إذًا، أن دلتاي سعى إلى حل إشكالية العلاقة بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح من طريق التأكيد على تمايزهما، من حيث الموضوع والمنهج، وعلى استقلالية علوم الروح وأحقيتها في تأسيس إبيستمولوجي متميز وخاص، وذلك من منظور سيكولوجي أولًا، ومنظور هيرمينوطيقي ثانيًا. لكن على الرغم من إشادته بهذا العمل التأسيسي الذي قام به دلتاي في مجال علوم الروح، فإن كاسيرر يوجه إليه سهام نقده. ففي نظره، يعتبر عمل دلتاي مجزءًا ومتقطعَ الأوصال، ومتأثرًا بالنزعة السيكولوجية، حيث يقول كاسيرر في هذا السياق: «بدلًا من أن يحاول القيام ببناء من نمط جديد، مؤسَّس على الموضوع، انطلق من مفهوم المعيش (Vécu)، وسعى إلى تأسيس علومَ الروح على سيكولوجيا جديدة لعلوم الروح، مستنِدة إلى ذلك المفهوم. في حين أن منطق علوم الروح يجب أن يتخذ طرائق أخرى»[98].

---

(95) ريكور، ص 60. انظر أيضًا: Ricœur, pp. 86-87.

(96) Dilthey, *L'Édification du monde*, p. 95.

(97) المصدر نفسه، ص 95-97.

(98) Cassirer, *Eloge de la métaphysique*, p. 150.

ربطا بذلك، يعلن كاسيرر صراحة عن رفضه هذا التصور، ويؤكد أن من غير الممكن تأسيس علوم الروح على السيكولوجيا على غرار ما قام به دلتاي، حيث يرى أنه: «إذا كانت علوم الروح تهتم، بكيفية خالصة، بالأحاسيس فحسب، فإن هذا الفكر يمكن أن يكون عبثًا؛ إذ لا يمكننا الحديث عن منطق لعلوم الروح إلّا إذا قبلنا بفكرة أنها تتوافر بدورها على موضوعها، وأنها لا تقوم البتة بالإبحار داخل نطاق حالات النفوس الذاتية والاكتفاء بوصفها فحسب (...). فنحن نهتم هنا بالأشكال»[99].

يتبين لنا أن كاسيرر يريد تأسيس علوم الروح بعيدًا من النزعة السيكولوجية، لأن اهتمام هذه العلوم ينصب، في نظره، على الأشكال الثقافية التي تلتحم بما هو مادي من أجل التعبير عن روح الثقافة. فاللغة والأسطورة والفن ...إلخ، «أشكال مرتبطة بالمادة، أي بأشياء وحوادث فيزيائية معينة، من دونها لا يكون لها مظهر خارجي. لا تقدم الثقافة الإنسانية، التي يسعى علم الروح إلى معرفتها، نفسها إلينا بكيفية أخرى سوى في وثائقها ومآثرها المادية، وفي ما تم حفظه بالكلام والكتابة، وفي تمثلات الفنون التشكيلية والأجهزة والأدوات والبناءات ... إلخ»[100].

تحتاج هذه المنتوجات الثقافية المادية التي تُعَبِّر الروح بوساطتها عن نفسها، إلى إعادة بناء وتأويل كي تصير ذات معنى، وإلا بقيت مجرد أشياء غير دالَّة. فتلك المنتوجات لا تكتسب معنى إلا عندما تخضع للتأويل. من هنا، «يبدو أن السيكولوجيا الإمبريقية (...) غير كافية لذلك التأويل؛ إذ علينا أن نفهم عالَم أشكال اللغة والفن والدين والحق ...إلخ، باعتباره كذلك، إذا أردنا إدراك معنى الأشكال الجزئية الخاصة باللغة والفن والدين. ويُعتبَر هذا الواجب من بين المهمات الأساسية للفلسفة، الذي يسمح لنا بذلك بالعودة من وقائع علوم الروح إلى مبادئها، وشروط إمكانها»[101]. وبهذا، يمكننا القول إن كاسيرر

(99) المصدر نفسه، ص 150.

(100) المصدر نفسه، ص 150-151.

(101) المصدر نفسه، ص 151. تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن كاسيرر يقوم «بإعادة =

يبتعد عن النزعة السيكولوجية الملازِمة لفلسفة دلتاي، ويؤسس علوم الروح من طريق اعتماد طريقة ذات بعدين: ترنسندنتالي وهيرمينوطيقي.

نسجل في هذا المقام، أن كاسيرر سعى إلى تأسيس تصور خاص لإشكالية العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية، يقوم على طريقة خاصة في معالجة مشكلة العلاقة بين الخاص والعام في المفهوم، حيث يؤكد أن هذه المشكلة «مهمة»[102] تشترك فيها جميع العلوم، لكن يقدم كل علم منها حلًا خاصًا. وهذه الخصوصية تجعل العلوم تتمايز في ما بينها.

يشير كاسيرر بهذا الخصوص، إلى أن طرائق تَوحُّد الخاص مع العام، بل وانصهاره في داخله، وتوافق بعضها مع بعضها الآخر، تختلف من علم إلى آخر. ففي علوم الثقافة، لا يُدرج الخاص تحت لواء العام بالطريقة نفسها المتبعة في علوم الطبيعة. فإذا كانت علوم الفيزياء، مثلًا، في إنتاجها مفاهيمها تقوم بالتجريد وإرجاع الخصائص الجزئية كلها المميزة لشيء ما إلى مصدر مشترك، والتعبير عنها في «ثابتة» (Constante) فيزيائية، تتخذ سيرورة التجريد وإدراج الخاص تحت العام طابعًا آخر في مفاهيم علم التاريخ مثلًا، ففي هذه المفاهيم يتم التعبير عن علاقة فكرية توحّد الحالات الخاصة والفردية في إطار «روح» أو «ثقافة» مرحلة تاريخية معينة. بعبارة أدق، إنها مفاهيم تُعبِّر عن «وحدة شكل روحي لا وحدة وجود (...). ومختلف الأفراد يُكوِّنون مجموعًا، لا لأنهم متماثلون، إنما لأنهم يؤدون مهمة مشتركة»[103].

في ضوء ذلك، يؤكد كاسيرر إمكان إرجاع مفاهيم الأسلوب كلها الخاصة بعلوم الثقافة إلى مفاهيم الروح، وإمكان أن تقوم بـ«الوصف» وحده؛ إذ يقول: «بالتأكيد، يمكن المفاهيم التي من هذا النوع أن تَصِفَ، لكنها لا تحدِّد.

= وضع المعنى الخاص بالمثالية الكانطية التي هي من نمط صوري بكيفية خالصة وليس سيكولوجيًا، مادامت تؤسس موضوعية المعرفة على البنية الصورية للروح البشرية، لا على المضامين المادية المنتمية إلى الموضوع، أو حتى إلى الذات». انظر:
Goël Gaubert, «Présentation,» dans: Cassirer, *Eloge de la métaphysique*, pp. 14-15.

(102) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 157.

(103) المصدر نفسه، ص 160-161.

فالخاص الذي ينتظم فيها لا يمكن أن يُستنبط منها (...)، حيث يرتبط الأمر هنا بكيفية وتوجه أصيلين (...)، وبعمل منطقي وروحي قائم بذاته»[104].

2 - التحليل الفينومينولوجي

في المستوى الثاني من تحليل هذا المفهوم، نشير إلى أن كاسيرر يرى أن ما تم التوصل إليه، في تحليله المنطقي للمفاهيم المرتبطة بالأسلوب، يجب أن يُقارَن مع نتائج التحليل الفينومينولوجي، لتأخذ تلك المفاهيم دلالتها الكاملة، لأن نتائج التحليلين، في نظره، تتكامل في ما بينها ويُحدِّد بعضها بعضًا[105].

في خصوص هذا التمفصل بين طريقتي التحليل المنطقي والتحليل الفينومينولوجي في النظرية الكاسيررية حول علوم الثقافة، يتبين لنا أنه قد يبدو، أول وهلة، «تمفصلًا إشكاليًا»، لأن منطلقات الطريقتين ونتائجهما مختلفة من حيث طبيعتهما. لكننا نجدهما، عند كاسيرر، غير متضاربتين، بل يستدعي بعضها بعضه الآخر؛ لأن التمييز المنطقي، في نظره، بين مفاهيم علم الطبيعة ومفاهيم علم الثقافة «قائم على التمييز الفينومينولوجي بين إدراك الأشياء (Perception des choses) وإدراك التعبير (Perception de l'expression)»[106].

لذا نلاحظ، أن كاسيرر يؤكد ضرورة العودة إلى الخلف في تحليل المفاهيم، والنزول حتى الطبقة الأساسية والبدئية لكل ظواهر الوعي، والاعتماد على فينومينولوجيا الإدراك للكشف عن «نقطة أرخميدس» (Archimède)، والارتكاز عليها في معالجة إشكالية الاختلاف بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة. من أجل القيام بمهمة العودة تلك، ينطلق كاسيرر في البداية من مصادرة مفادها أنّ عند وصف الإدراك في وجوده الفينومينولوجي، يظهر أنه يمتلك وجهين أو عنصرين مترابطين، لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر، هما

(104) المصدر نفسه، ص 161.
(105) المصدر نفسه، ص 161.
(106) Gaubert, «Fondation critique,» p. 38.

الإدراك من جهة، وموضوع الإدراك من جهة أخرى؛ إذ «لا إدراك غير متجه إلى موضوع محدَّد»[107].

كما يشير كاسيرر إلى أن التمييز المستند إلى نمط الإحالة إلى الموضوعة يظهر في ثنائية التوجه نحو الـ«هذا» والتوجه نحو «الأنت». من هذه الثنائية يمكن الوقوف عند النتيجة الآتية: يتضمن الإدراك فصلًا بين قطبي «الأنا» و«الموضوع». وانطلاقًا من هذه النتيجة، يؤكد كاسيرر أن العالَم الذي يواجه «الأنا»، في حالة التوجه نحو الـ«هذا» يكون هو عالَم الأشياء، بينما يكون، في حالة التوجه نحو «الأنت»، عالَم الأشخاص. يقول كاسيرر في هذا المقام: «على الرغم من أن الغيرية تبقى حاضرة في الحالتين معًا، فإن اختلافًا أساسيًا يظهر بينهما كالآتي: الـ«هذا» هو، ببساطة تامة، «شيء آخر» (aliud)، في حين أن «الأنت» هو أنا آخر (alter ego) (...). وما لا شك فيه، وما هو مسلّم به، أن الإنسان يعيش الواقع تحت هذه السمة المزدوجة»[108].

لذلك يرى كاسيرر، خلافًا لأصحاب النزعة الطبيعانية (Physicalisme) الذين يستبعدون «نفسية الغير» وإمكانية التساؤل عنها، أن «الأنا» و«الأنت» موجودان، الواحد من أجل الآخر. بمعنى أن أساس وجود كل واحد منهما هو الوجود من أجل الآخر، عِلْمًا أن العلاقة المتبادلة بينهما تتميز بكونها وظيفية لا جوهرية، وتجد أبرز تعبير عنها في الثقافة[109].

إضافة إلى ذلك، يدافع كاسيرر، بخلاف التصور الميتافيزيقي، عن «فلسفة نقدية» في الثقافة ترى أنه حين يتم الحديث عن «الأنا» و«الأنت» يكون الأمر متعلقًا بنطاقين - عالمين يتشكلان داخل أشكال الثقافة وبفضلها فحسب، ومن ثم فهما ليسا معطيين «مكتملين» أوليًا وبكيفية نهائية؛ لأنه «لا وجود لـ«أنا» جامد ومكتمل في ذاته يرتبط بـ«أنت» مماثل، ويسعى من الخارج إلى التغلغل

(107) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 119.

(108) المصدر نفسه، ص 119.

(109) المصدر نفسه، ص 121-131.

في نطاقه»[110]. وبعبارة أدق، يلح كاسيرر على ضرورة التوقف عن اعتبار «الأنا» و«الأنت» كيانين منفصلين، بكيفية جوهرية، وعلى ضرورة التموضع داخل مركز علاقات التبادل بينهما التي تتجلى في الأشكال الثقافية، حيث يقول: «في البدء هناك الواقعة الآتية: من خلال استخدام اللغة وفي الإبداع الفني وفي سيرورة التفكير والبحث، تُعبِّر فاعلية خاصة عن نفسها (...). ولا يترابط «الأنا» و«الأنت»، كما لا ينفصل واحدهما عن الآخر، في الآن نفسه، إلا في تلك الفاعلية»[111].

يتبين لنا هنا، خصوصية عالَم الأشخاص وتمايزه من عالَم الأشياء. ومن اللازم أخذ تلك الخصوصية وهذا التمايز في الحسبان عند معالجة إشكالية العلاقة بين العلوم التي تدرس موضوعات هذين العالمين. ففي نظر كاسيرر، ينصبّ عمل العلوم الطبيعية، الفيزياء مثلًا، على الأشياء، حيث تُدْرِج الواقع بمعناه الفيزيائي، في إطارات حدسية ومفهومية، يتم انطلاقًا منها تحديد خصائصه المميزة له والقوانين المتحكمة به. بعبارة أخرى «يُحدِّد العلم ماهية الشيء في مفاهيم عددية، وثوابت فيزيائية وكيميائية تكون مميزة بالنسبة إلى كل فئة من الموضوعات. ثم يقيم الصلة بتوحيد هذه الثوابت بواسطة علاقات وظيفية ثابتة ومعادلات تبين كيفية ارتباط هذه القيم بعضها ببعض»[112].

يشير كاسيرر في الإطار نفسه، إلى أن العلم بهذه الطريقة يبني موضوعية الواقع الخاص به، ويُشيِّد عالَمًا مشتركًا للأشياء. لكن تتم، في المقابل، التضحية بما هو معيش (Le vécu)، لأن «عالَم الأشياء محروم تمامًا من النفس. وكل ما يُذكِّر، بكيفية أو بأخرى، بالمعيش الشخصي للأنا لا يكون مكبوتًا فحسب، بل مفرغًا ومبادًا أيضًا»[113].

يمكننا القول إن الثقافة الإنسانية، في نظر كاسيرر، تتميز بكونها عالَمًا

(110) المصدر نفسه، ص 133.
(111) المصدر نفسه ص 133.
(112) المصدر نفسه ص 163.
(113) المصدر نفسه ص 163.

بينذاتيًا (Intersubjectif) لا يُختزل في «أنا» واحدة، بل تشترك الذوات كلها فيه وتساهم في تشييد أشكاله بكيفية تختلف عن مساهمتها في بناء مفاهيم العالَم الفيزيائي، لأنها ذوات تشتغل وتتوحد في «فعل مشترك»، بل ويتعرف بعضها إلى بعض في أشكاله المختلفة والمتعددة من دون الانحصار في داخل كوسموس (Cosmos) الأشياء الموحَّد والمتجانس مكانيًا وزمانيًا. وفي اختلاف و«تعدد عوالم الأشكال التي تُبنى بفضلها الثقافة، تكتسب الذوات معرفة بالغير»[114].

يؤكد كاسيرر، في إطار هذا التحليل الفينومينولوجي، أن الإدراك هو الذي يقوم بالخطوة الأولى والحاسمة في تحقيق تلك المعرفة عن الغير، والانتقال من الأنا إلى الآخر والتواصل معه. لكن الثابتة المعبِّرة عن ذلك لا تتكون من «خصائص وقوانين، وإنما من الدلالات. وكلما تطورت الثقافة وتمايزت في مجالات خاصة، صار عالَم الدلالات هذا غنيًا ومتنوعًا. إننا نعيش داخل كلمات اللغة، وفي صور الشعر والفنون التشكيلية، وفي الأشكال الموسيقية، وإنتاجات المخيلة الدينية والإيمان. وليس سوى داخل كل هذه «نعرف» شيئًا ما عن بعضنا بعضًا»[115].

وهكذا، يتبين لنا أن معالجة كاسيرر لمسألة العلاقة بين «الأنا» و«الأنت» ومشاركتهما في بناء عالَم «بينذاتي»[116] مشترك، تندرج ضمن تمييزه بين عالَم الأشياء وعالَم الأشخاص، وتمييزه بين العلوم التي تدرس هذين العالَمين، كما يدخل في إطار تحليله الفينومينولوجي للمفاهيم التي تشتغل بها هذه العلوم.

---

(114) المصدر نفسه، ص 163.

(115) المصدر نفسه، ص 164.

(116) نسجل، في هذا المقام، تقاربًا بين المنظورين الكاسيرري والهوسرلي لمفهوم «البينذاتية»؛ إذ يحضر عندهما معًا. إذا لاحظنا أن كاسيرر يستخدمه لتوضيح العلاقة بين الذوات، فإننا نلاحظ أن هوسرل يستند إليه للغاية نفسها. يقول: «الذي في ذاتي، في إطار حياتي الواعية الخالصة المختزلة، بكيفية متعالية، تجربة «العالَم» و«الآخرين» (...)، ليس باعتبارها عملًا لفاعليتي التركيبية الشخصية على نحو ما، وإنما بوصفها تجربة عن عالَم غريب عني، بينذاتي موجود بالنسبة إلى كل شخص». انظر: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Biblio Textes Philosophiques (Paris: J. Vrin, 2001), p. 151.

واستنادًا إلى هذا التحليل الفينومينولوجي، يؤكد أن كاسيرر ضرورة السعي إلى فهم كل نوع من اللغة في جزئياته وخصوصياته، سواء أتعلق الأمر باللغة العلمية أم الفنية أم الدينية ...إلخ، وتحديد أهمية مساهمة كل لغة منها في بناء «عالَم مشترك»(117)، هو عالَم الثقافة الإنسانية المتميز من عالَم الطبيعة.

يجدر بنا التنبيه إلى أنه إذا كان هذا التحليل الفينومينولوجي للمفاهيم يُبيِّن أن سيرورة الموضعة المحدِّدة لإدراك الأشياء تبدأ بتحقيق قطيعة عالَم المعيش، فإن نمط إدراك الثقافة يتجذر منذ البدء في هذا العالَم، ولا يمكنه أن يكون إدراكًا ثقافيًا إلا في صلته به؛ إذ «خلافًا للطبيعة، تُعتبَر الثقافة منتوجًا إنسانيًا، وداخل هذا الفعل المشترك، يصنع البشر ذواتهم (...)، ويعترف بعضهم ببعض، بكيفية متبادلة، ويعرفون بعضهم بعضًا. من ثم، يُحدِّد كاسيرر هنا عالَم الثقافة بوصفه مكوِّنًا لفاعلية تواصلية حقيقية، تصير ممكنةً من طريق التبادل اللغوي الموجِّه لها»(118).

غير أن ما نسجله، في هذا الصدد، أن هذه الخاصية المميِّزة لعالَم الثقافة والملازمة له، لا تعني عدم التفكير في إمكانية إقامة علوم خاصة به، ويتعين اعتبار تلك الخاصية أساسًا يلزم استحضاره عند البدء في تشييد العلوم الثقافية وتحديد طبيعةِ علميةِ مفاهيمها. لذا، يرى كاسيرر في هذا الإطار، أنه إذا كان تحليل الثقافة من منظور فينومينولوجي يسمح بالتعرف إلى أشكال تجلي الحياة البشرية، وتشكلها في مستواها الأولي المعيش، فمن الضروري تجاوز هذا المستوى والانتقال إلى مستوى العلم بالظواهر الثقافية من طريق الفصل «بين التركيب المعيش والتركيب العالِم، وبين الفهم الطبيعي والمعرفة العلمية بدقة»(119).

بعبارة أخرى، يمكن القول إنه إذا كان يجب أن تبدأ دراسة الثقافة بعالَم المعيش وتحليل أشكاله كما تكونت في التاريخ من خلال الدخول في تجربة «الانتماء» التاريخي الثقافي، فإن على علم الثقافة أن «يقطع مع التركيب

(117) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 123.

(118) Gaubert, «Fondation critique,» p. 39.

(119) المصدر نفسه، ص 40.

المعيش، مع الفهم العفوي، كي يكوّن تركيبًا مفكّرًا فيه (Synthèse réfléchie) من طريق التحليل المنهجي. فإذا كان مسار خلق المعنى، الذي تتجلى فيه الثقافة، نازلًا وتركيبيًا، فإن مسار تَمَلُّك الحقيقة صاعد وتحليلي»[120].

هكذا، يظهر لنا أن كاسيرر يسعى إلى نقد التصور الهيرمينوطيقي الأنطولوجي الذي أسّسه هايدغر وطوّره غادامير في ما بعد، حيث يرى أن القيام بتحليل فينومينولوجي لأشكال عالَم المعيش، باعتباره المستوى الأولي - البدئي لعالَم الثقافة، لا يعني البتة المكوث عنده، وعدم تجاوزه إلى التأسيس النظري والإبيستمولوجي لعلوم تدرس الثقافة، بكيفية موضوعية، وتجعل الذات الدارسة «تخرج من تجربة الانتماء الثقافي (...)، أي من الدائرة الهيرمينوطيقية، لِتُشَكِّلَ اللحظة العلمية الخاصة بالسيرورة العامة لخلق المعنى الذي تتجلى فيه الثقافة بدقة. وهذه الأطروحة الإبيستمولوجية (...) هي أطروحة ذات ماهية نقدية (...)، وتقطع مع الهيرمينوطيقا الأنطولوجية، التي تسجن الإنسان في عالَمه المعيش من طريق تقييده بتناهيه التاريخي، بحسب هايدغر وغادامير»[121].

ثالثًا: إنتاج القوانين ومسألة الموضوعية

نشير بهذا الخصوص، إلى أن كاسيرر يؤكد أن الهدف الذي تصبو كل معرفة خاصة بالإنسان إليه - على غرار المعارف الأخرى - هو التوصل إلى قواعد وقوانين عامة يمكن انطلاقًا منها تفسير مجرى الحضارة البشرية وتطورها، حيث يقول: «يبدو أن الأشكال الفردية للحضارة، الأسطورة والدين والفن، تتبع إيقاعًا عقليًا يمكننا أن نحاول وصفه بمصطلحات عامة»[122].

ارتباطًا بذلك الهدف المتمثل في التوصل إلى قوانين عامة، يمكن القول إن المعارف الإنسانية تشترك كلها في خاصية أساسية تتمثل في «الرغبة في

(120) المصدر نفسه، ص 43.

(121) المصدر نفسه، ص 43.

(122) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 74.

معرفة علل الأشياء على حد تعبير لوكريس (Lucrèce)»[123]. وبالنظر إلى هذا الاشتراك لا يمكن، في نظر كاسيرر، اعتماد تلك الخاصية معيارًا للفصل بين العلوم وتمييزها بعضها من بعض مهما اختلف موضوعها؛ لأن «من أجل معرفة علل الأشياء، علينا دومًا أن نجتهد لإيجاد القوانين العامة التي يمكن أن تُخْتَزَل فيها هذه العلل نهائيًا»[124].

بعبارة أدق، لا يعني القول باشتراك العلوم كلها في تلك الخاصية تماثل العلوم والمعارف الطبيعية والثقافية، وعدم وجود أي اختلاف بينها. على العكس، يؤكد كاسيرر ضرورة رفض القول بتكافؤ البحث عن الحقيقة التاريخية مع البحث عن القوانين السببية العامة، كما هو سائد في العلوم الطبيعية. فعلى الرغم من اشتراك العلوم في أهداف وخصائص معينة هناك تمايز بينها يجبُ الانتباه إليه، وعدم إغفاله أو تجاهله، حيث يقول كاسيرر: «يظهر دومًا في التاريخ عامل جديد غير قابل للتحليل إلى عناصر أكثر بساطة. وهذا العامل هو الذي نُعبِّر عنه (...)، بواسطة مصطلح الخاصية التاريخية»[125].

إضافة إلى ذلك، يرى كاسيرر أنه إذا كانت علوم الطبيعة تصل إلى قوانين عامة محدَّدة، فإن علوم الثقافة تتوصل بدورها إلى قوانين محدَّدة، لكنها تختلف في طبيعتها ودرجة عموميتها عن القوانين الطبيعية العامة. والسبب في ذلك هو أنها، من جهة، تبقى مرتبطة بـ«النزعة التشبيهية» (Anthropomorphisme) و«المركزية البشرية» (Anthropocentrisme)، حيث إنها تركز، في عملها، على جزء صغير من العالَم هو العالَم البشري، لا العالَم كله بصفة عامة؛ ومن جهة أخرى، لأن علوم الثقافة «لا تهدف إلى كونية القوانين ولا إلى تفرد الوقائع والظواهر (...). فما تريد معرفته هو كلية الأشكال التي تجري في داخلها الحياة الإنسانية»[126].

بناءً عليه، نسجل أن كاسيرر لا ينفي إمكان التوصل إلى القوانين في مجال

(123) المصدر نفسه، ص 75.
(124) المصدر نفسه، ص 75.
(125) المصدر نفسه، ص 75.
(126) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 165.

العلوم الثقافية، كما لا ينزع عن هذه القوانين طابعها العلمي. لكنه يشدد، في الآن ذاته، على ضرورة أخذ خصوصية ذلك المجال وظواهره وقوانينه في الحسبان، وعدم النظر إليها بمنظار عالِم الطبيعة، أو محاولة إخضاعها لمعايير التعميم العلمي السائدة في العلوم الطبيعية.

أما في مسألة موضوعية علوم الثقافة، فينطلق كاسيرر من إعادة النظر، التي قام بها هردر في هيمنة العلم الطبيعي، حيث يؤكد كاسيرر أن أساس الموضوعية يتمثل في فكرة «النظام» ومبدأ التناسق البنيوي المؤسِّسين لفكرة «الكوسموس» التي تتجاوز النظرة الخاصة بهذا الفرد أو ذاك. وبتعبير أدق، يمكن القول إن «الموضوعية» تتحدد من خلال تقاسم مجموعة من الذوات ومشاركتها في عالم واحد موحَّد بينها؛ إذ «يكون هناك «كوسموس» موضوعي، أي نظام وتحديد موضوعيان، حيثما تستند ذوات مختلفة إلى «عالَم مشترك» وتشارك فيه بكيفية واعية (...). فما ندركه باعتباره «معنى» للعالَم، نعثر عليه حين ننفتح على بُعد يتجاوز ما هو فردي، ويكون مشتركًا وصالحًا بالنسبة إلى الكل، مع الابتعاد عن الانغلاق في تمثلنا الخاص للعالَم»[127]. ويرى كاسيرر أن السمات المميزة لفكرة «الكوسموس» ليست خاصة بقوانين الظواهر الطبيعية، والمعرفة العلمية الموضوعية التي يتم إنتاجها عنها فحسب، بل أيضًا بقوانين العالَم الإنساني وظواهره الثقافية[128].

ما يجدر بنا التنبيه إليه، هو أن ما يشكل أساس هذا العالم المشترك بين الذوات، بل وأساس فهمه وموضوعيته، هو اللغة باعتبارها «تشكل الوسط الوحيد الذي يمكن معرفة الأشياء أن تولد وتنتظم في داخله بالتدريج»[129]. فمن خلال اللغة نفهم العالَم، ولا يمكن فهمه إلا بفهمها. من ثم، يمكننا القول إن اللغة تصير لحظة ضرورية ولازمة لبلورة المعرفة.

إن اللغة، في منظور كاسيرر، شديدة الارتباط بالروح وفاعلياتها الأساسية،

---

(127) المصدر نفسه، ص 89.
(128) المصدر نفسه، ص 89.
(129) المصدر نفسه، ص 89-90.

بل هي توجه أساس من توجهات هذه الروح، وتتجلى من خلال «أفعال سيكولوجية وروحية. وفي هذه الأفعال ينفتح أمامنا وجه جديد للواقع ولراهنية الأشياء»[130].

لإبراز أهمية اللغة، يستند كاسيرر إلى النتائج التي توصل إليها هردر وهومبولدت في مجال اللغة، حيث يؤكد أنه بفضل اللغة تتمكن الروح من الوصول إلى مستوى الدلالة وتجاوز ردات الفعل اللحظية، وتأسيس عالَم تشترك فيه ذوات مختلفة. بعبارة أدق، «تدشن رمزية اللغة مرحلة جديدة في حياة النفس والروح. فبدلًا من الاستسلام للغريزة الخالصة والانحلال في التعبير المباشر واقتضاءات كل لحظة، تنتقل الحياة إلى مستوى الدلالات التي يمكن أن تكرر نفسها وتعيد إنتاج ذاتها، لأنها شيء (...) يُفهَم ويُفكَّر فيه، باعتباره متطابقًا مع نفسه في لحظات لا تحصى من الحياة، من طريق استدخاله واستخدامه من ذوات عدة. وبفضل هذا التطابق الدائم للفكر (...) يرتسم أساس معين وكوسموس مشترك»[131].

في نظر كاسيرر، يساهم الأفراد الذين ينتمون إلى جماعة إنسانية معينة في بناء هذا الكوسموس المشترك بوساطة اللغة. بل أكثر من هذا، تعتبر «اللغة هي العالَم المشترك الأول الذي يلج إليه الفرد»[132]. وعلى هذا الأساس، لا يمكن الوعي الموضوعي لهذا الفرد بـ«الواقع الموضوعي» أن يتحقق إلا بوساطة اللغة والتغلغل في روحها والعيش في داخلها ومن خلال «رمزيتها»[133].

نلحظ في هذا الإطار، أن كاسيرر يؤكد أن المشاركة في هذا العالَم اللغوي المشترك هي التي تكشف عن طبيعة العلاقة بين الذوات، وتبين الصلة التي تربط بين «الأنا» و«الأنت»، باعتبارها قائمة على ترابط ذي طابع حواري تفاعلي، حيث، ينبغي أن يشترك في «السؤال والجواب، «الأنا» و«الأنت»، ومن

(130) المصدر نفسه، ص 90.
(131) المصدر نفسه، ص 91.
(132) المصدر نفسه، ص 91.
(133) المصدر نفسه، ص 91-92.

ثم ينبغي ألا يفهم فحسب، بل أن يفهم واحدهما الآخر وكل واحد منهما نفسه أيضًا؛ إذ يتداخلان معًا باستمرار (...). وبفضل هذا التفاعل يُشيِّدان لنفسيهما عالَمًا مشتركًا للمعنى داخل اللغة»[134].

انطلاقًا من فكرة العالَم الدلالي المشترك، يرى كاسيرر أن التفاعل بين الذات في داخله يؤدي إلى معانٍ متغيرة ومختلفة. ما يجعل من الضروري أخذ التغيير والاختلاف في الحسبانٍ عند معالجة مفهوم الموضوعية؛ لأن معاني المفاهيم ودلالاتها تتغير وتختلف بتغير واختلاف السياقات والمجالات التي تُسْتَخْدَم فيها، حيث لا يمكن تحديد مفهوم «الموضوعية»[135] بالمعنى نفسه مهما اختلفت العلوم (طبيعية أو ثقافية).

نلمس في هذا الفكرة، أن كاسيرر يقر بوجود موضوعية في العلوم الثقافية، لكن شريطة مراعاة السياق الذي تُستعمَل فيه، وأخذ خصوصية الظواهر الثقافية في الحسبان، أي إن الموضوعية، في تلك العلوم، لا يمكن مطابقتها مع موضوعية العلوم الطبيعية.

غير أن ما يجدر بنا التنبيه إليه هنا، هو أن كاسيرر، على الرغم من إقراره بحضور الموضوعية في العلوم التي تدرس أشكال الثقافة، نلاحظ أنه ينتقل إلى معالجة المشكلات الأساسية التي يواجهها الباحث في عالَم الثقافة، من بينها مشكلة تفسير القيمة والدلالة الموضوعيتين للأشكال الثقافية وضمانهما. وهذا معناه أن الموضوعية في العلوم الثقافية ليست مسألة بديهية أو لا تواجه أي صعوبة، حيث يقول كاسيرر: «يجب علينا، في مجال عالَم الثقافة، مواجهة

(134) المصدر نفسه، ص 136. نلحظ، في هذا السياق، وجود تقارب بين التصورين الكاسيرري والهوسرلي للعلاقة التواصلية بين الذوات من خلال وساطة اللغة، حيث نجد هوسرل يقول: «إننا لا نرى ونسمع وغير ذلك بجانب بعضنا بعضًا، بل مع بعضنا بعضًا، يرى الآخر من الشيء نفسه ما لا أراه أنا، لكنني بهذا المعنى أشارك في وحدة حياتنا التي هي حياة تبليغ، حياة تواصل من طريق التعبير، وبالمعنى الأوسع من طريق اللغة». انظر: إدموند هوسرل، **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية**، ترجمة إسماعيل المصدق؛ مراجعة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 464.

(135) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 8.

مشكلة لا تقل أهمية وصعوبة، هي مشكلة القيمة والدلالة الموضوعيتين. فمثل هذه الدلالة مفترضة في أشكال الثقافة كلها: في اللغة والفكر العلمي والفن والدين. لكن كيف يمكننا تفسير هذه الموضوعية المفترضة وصيانتها وضمانها؟»[136].

يلتمس كاسيرر الإجابة عن هذا السؤال استنادًا إلى قول هيراقليطس: «بالنسبة إلى أولئك الذين هم في حالة يقظة، هناك عالَم مشترك»[137]. وفي تعليقه على هذه المقولة، يرى كاسيرر أن «الفرد النائم يُحَوِّل أفكاره عن هذا العالَم المشترك ليعيش في عالم خاص به»[138].

يستنتج كاسيرر أن عالَم الثقافة يتميز بكونه عالمًا مشتركًا تساهم الذوات الإنسانية كلها، من طريق الأشكال الثقافية، في بنائه، حيث يقول في هذا المقام: «يكمن الهدف الأساس لكل أشكال الثقافة في مهمة تشييد عالَم مشترك من الفكر والإحساس، عالَم الإنسانية الذي يفترض أن يَكون عالمًا مشتركًا بدلًا أن يكون حلمًا فرديًا أو نزوة ورغبة فردية. وفي تشييد عالم الثقافة هذا، لا تتبع الأشكال الخاصة تخطيطًا متصَوَّرًا سلفًا ومحدَّدًا مسبقًا، أي مخططًا يمكن أن يوصف نهائيًا بواسطة فكر قبلي. وما يمكننا القيام به هو الرجوع إلى التطور البطيء الذي يتجلى في تاريخ الأشكال المتنوعة، ورسم حدود هذا المسار»[139].

ما نسجله بهذا الخصوص، هو أن موضوعية علوم الثقافة، التي يدافع كاسيرر عنها، غير مرتبطة بذات واحدة، وإنما تستلزم اشتراك من ينتمون إلى العالَم الثقافي البينذاتي. ومن ثم، تكون طبيعتها متوافقة مع الظواهر والأشكال الثقافية، بل ونابعة منها، وليست غريبة عنها أو مفروضة عليها من الخارج.

---

(136) المصدر نفسه، ص 8.

(137) Heraclite D'Éphèse, «Fragment 89,» in: Jean Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, Traduction, préface et notes par Jean Voilquin (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), p. 79.

(138) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 8.

(139) المصدر نفسه، ص 8-9.

في ضوء ذلك، نفهم السبب الذي دفع كاسيرر إلى التأكيد أن دراسة هذا العالم المشترك تقتضي دراسة أشكاله. ويعتبر أن اللغة هي الشكل الأساس الذي يمكن الاستناد إليه عند الشروع في تلك الدراسة، حيث يقول: «يبدو أن اللغة هي أول من قاد الإنسانية ووجَّهَها على هذه الطريق (...)، وتُعتبَر الخطوة الأولى والحاسمة في العالَم المشترك الذي تتجه نحوه سيرورة الثقافة»[140].

رابعًا: الحتمية وإمكانية التنبؤ

ارتباطًا بالمسائل السابقة، يؤكد كاسيرر أن استناد علوم الثقافة إلى مفهومي الشكل والأسلوب في دراستها موضوعاتها الثقافية لا يُقصي جوانبها التاريخية، إنما يقتضي استحضار المعرفة التاريخية باعتبارها وسيلة، وليس غاية في حد ذاتها، عِلْمًا أن مهمة هذه المعرفة لا تكمن «في جعلنا نعرف وجود الماضي وحياته فحسب، بل كذلك في جعلنا نتعلم تأويله. فكل معرفة خام بالماضي تبقى بالنسبة إلينا صورة ميتة على لوحة ما إذا لم تُستخدم فيها قوة أخرى غير قوة الذاكرة المعيدة الإنتاج. وما تخزنه الذاكرة من وقائع وظواهر لن يصير ذكرى تاريخية إلا إذا دمجناه في ذواتنا واستبطناه»[141]. لكن بهذا الخصوص، تُثار الأسئلة الآتية:

- إذا كان فهم التاريخ مرتبطًا بتأويلات الإنسان الذاتية، فهل يمكن أن تتوصل المعرفة التاريخية إلى قوانين ونتائج موضوعية؟

- إذا اعتبرنا أن التاريخ مجال لتجلي فاعليات البشر الثقافية، وبوجه خاص حرية الإنسان، فهل معنى هذا أن التاريخ لا يعرف سيرورات منتظمة يمكن التنبؤ بمستقبلها مسبقًا، وأنه لا يخضع لقوانين حتمية يمكن معرفة طبيعتها وتحديدها؟

- إذا كان الجواب بالإثبات، فإلى أي حد يمكن اعتبار التاريخ عِلْمًا؟

---

(140) المصدر نفسه، ص 9.

(141) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 165.

في معالجته هذه الأسئلة، نلحظ أن كاسيرر يبدأ بتناول تطور مفهوم الحتمية في العلوم الدقيقة المعاصرة، ويعتبر أن الهدف الرئيس من وراء ذلك «إبراز نتائج أولية (Axiome) الحتمية الكونية بالنسبة إلى إقامة علوم الثقافة، وتأثيره في أسس فلسفة الثقافة»[142]. ويرى كاسيرر في هذا السياق، أن انعكاسات مفهوم «الحتمية» في مجال «الثقافة» تظهر من خلال ثلاثة تصورات لتأسيس «الحتمية التاريخية»: التصور الوضعي والتصور الهيغلي وتصور شبنغلر. سنعرض في البداية، لبعض أفكار هذه التصورات، ثم سنتطرق لرد كاسيرر عليها.

1 - التصور الوضعي

يُعتبَر أوغست كونت رائد هذا التصور الذي يتميز بسعيه إلى تفسير الثقافة الإنسانية من منظور وضعي، حيث يرى استنادًا إلى قانون «الحالات الثلاث» أن تاريخ الفكر البشري مَرَّ بثلاث مراحل متتالية: «في الأولى، يفسر الفكر البشري الظواهر من طريق إسنادها إلى كائنات أو إلى قوى شبيهة بالإنسان نفسه. وفي الثانية، يستحضر كيانات مجردة، مثل الطبيعة. أما في الثالثة، فيكتفي الإنسان بملاحظة الظواهر وبتثبيت الصلات المنتظِمة التي يمكن أن توجد بينها (...)؛ إذ يتخلى عن اكتشاف علل الوقائع ويكتفي بإقامة القوانين المتحكمة بها»[143].

ما يجدر بنا التنبيه إليه في هذا الصدد، هو أن تقسيم مراحل تطور الفكر البشري في التاريخ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتقسيم العلوم عند كونت. فالانتقال من المرحلة التيولوجية إلى المرحلة الوضعية مرورًا بالمرحلة الميتافيزيقية لا يتحقق بالدرجة نفسها بالنسبة إلى العلوم المختلفة. لذا، «لا معنى دقيقًا لقانون الحالات الثلاث في فكر أوغست كونت إلا بارتباطه بتصنيف العلوم»[144].

---

(142) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 31.

(143) Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1967), pp. 81-82. Ouvrage reproduit par procédé photomécanique, Impression Société Nouvelle Firmin-Didot à Mesuil-sur-l'Estrée, 2007.

(144) المصدر نفسه، ص 82.

بعبارة أخرى، يمكننا القول إن التفكير الوضعي لم يفرض نفسه في العلوم جمعاء دفعة واحدة، وإنما في مراحل وبحسب خصوصية العلوم. ظهر «في وقت مبكر في الرياضيات والفيزياء والكيمياء أكثر مما حدث في البيولوجيا. وفضلًا عن ذلك، كان أمرًا طبيعيًا أن تظهر النزعة الوضعية في وقت متأخر جدًا في العلوم المطبَّقة على المواد الأكثر تعقيدًا. فكلما كانت المادة بسيطة، كان من السهل التفكير بطريقة وضعية»[145].

يتمثل الهدف الأساس من وراء تقسيم كونت مراحل الفكر البشري وتمييزه بين العلوم في سعيه إلى التأكيد على ضرورة اعتماد المنهج الوضعي في العلوم، على الرغم من اختلاف موضوعاتها. بمعنى «أن طريقة التفكير التي انتصرت في الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، يجب أن تفرض نفسها أخيرًا في مادة السياسة، والتوصل إلى تشكيل علم وضعي عن المجتمع، أي السوسيولوجيا»[146].

يعتبر كونت أن على الرغم من أن «موضوع السوسيولوجيا هو دراسة تاريخ النوع البشري»[147]، فإنه يجب عليها، إذا أرادت اكتساب صفة العلم، أن تشتغل بالطريقة السائدة في العلوم الأخرى، استنادًا إلى الملاحظة والمقارنة ...إلخ. يقول كونت في هذا المقام: «تتميز الفلسفة الوضعية (...) بالإلحاق الضروري والدائم للخيال بالملاحظة التي تشكل الروح العلمية بحصر المعنى، وذلك بخلاف الروح التيولوجية أو الميتافيزيقية (...). ففي السوسيولوجيا، كما في البيولوجيا، يستخدم الاكتشاف العلمي الأنماط الأساسية الثلاثة معًا (...) في فن الملاحظة العام: أي الملاحظة الخالصة والتجريب بحصر المعنى، وأخيرًا المنهج المقارن»[148].

(145) المصدر نفسه، ص 82.
(146) المصدر نفسه، ص 82.
(147) المصدر نفسه، ص 83.
(148) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive, vol. 2: Physique sociale: Leçons 46 à 60*, Présentation et notes par Jean-Paul Enthoven (Paris: Hermann, 1975), pp. 102-137.

ارتباطًا بذلك، يؤكد كونت ضرورة اعتبار الإنسان من منظور كلي هو «الإنسانية»، لا من منظور فردي، حيث يرى كاسيرر أن من القواعد الأساسية في فلسفة كونت اعتبارها أن المنهج الخاص بدراسة الإنسان «يجب أن يكون، في الحقيقة، ذاتيًا، لكن لا يمكن أن يكون فرديًا؛ لأن الموضوع الذي نريد أن نعرفه ليس هو الوعي الفردي، وإنما هو الموضوع العام. ولو سمينا هذا الموضوع باسم إنسانية فكي نؤكد أننا ينبغي ألا نفسر الإنسانية بالإنسان، وإنما نفسر الإنسان بالإنسانية»[149]. كما يُبيِّن كونت أن ظواهر العالَم الإنساني متميزة من الظواهر الطبيعية، إلا أن هذا لا يعني أن مبادئ الرياضيات والعلوم الطبيعية عاجزة عن دراسة تلك الظواهر، وإنما يعني أنها غير كافية، ويتعين على عالِم الاجتماع أن يأخذ ذلك التميز في الحسبان[150].

لكن على الرغم من ذلك، نلحظ أن كونت يؤكد، انسجامًا مع مبادئ فلسفته الوضعية، أن الظواهر الاجتماعية والتاريخية تخضع، على غرار الظواهر الطبيعية، لقوانين محدَّدة تحكمها الحتمية، حيث يمكن أن يُخْتَزَلَ المبدأ الفلسفي للروح العامة للسوسيولوجيا في «تصور الظواهر الاجتماعية دومًا باعتبارها خاضعة حتمًا لقوانين طبيعية حقيقية»[151].

نشير في هذا الإطار، إلى أن كاسيرر يرى أن هذا التصور الوضعي يؤثر في اللاحقين على كونت، إلى درجة جعلت بعضهم يعتبر أن الطبيعة والثقافة متماهيتان، عِلْمًا أننا لا نلمس، في اعتبارهم هذا، تأثرهم بكونت فحسب، بل بشلينغ (Friedrich Schelling) أيضًا، حيث أكدوا إمكان تفسير الطبيعة والثقافة بطريقة منهجية واحدة. إلا أنه خلافًا لشلينغ الذي سعى إلى إضفاء «طابع روحي» (Spiritualisation) على الطبيعة، عمل الوضعيون على إضفاء «طابع مادي» (Matérialisation) على الثقافة، لردم الهوة بين عالَمي الطبيعة والثقافة، حيث يجب في نظرهم «أن تتغلب الكيمياء والفيزياء وعلم الحيوان والنبات

---

(149) كاسيرر، ص 129.

(150) المصدر نفسه، ص 130.

(151) Comte, p. 109.

والتشريح والفيزيولوجيا على الميتافيزيقا والتيولوجيا، إذا أردنا تشييد علم حقيقي خاص بالثقافة»[152].

يرى كاسيرر أنه إذا كان بالإمكان اعتبار شارل أوغستان سانت بوف (Charles Augustin Sainte-Beuve) أول ممثل لهذا الاتجاه، فإن تلميذه هيبوليت تين (Hippolyte Taine) هو من صاغ أفكاره في إطار منهج صارمٍ ومحدَّدٍ بدقة، حيث قدَّم من خلاله «خطاطة ثابتة» طبَّقها في دراسته الثقافة وتاريخها. وفي هذه الخطاطة، تحدث عن ثلاثة شروط أساسية متحكمة بجميع الظواهر، ومُفسِّرة لها. وهذه الشروط هي: العرق والبيئة واللحظة[153].

في نظرتين، يجب أن يعمل علم الثقافة مثلما تشتغل علوم الطبيعة (علم النبات مثلًا)، بالبحث عن القوى المتحكمة بالظواهر الثقافية والتاريخية والمكوِّنة لها، لكن شريطة اعتبار هذه القوى محايثة لا متعالية، «فحين نعتبر أن مجموعة من الوقائع فيزيائية، وأخرى روحية أو أخلاقية، من الممكن أن يكون هناك تعبير عن اختلاف في المحتوى. لكن هذا التمييز لا يمس إلّا طبيعة معرفتهما، لأن المعرفة لا تستند أبدًا إلى الوقائع المعزولة كما هي، إنما إلى علاقتها السببية باعتبارها من الطبيعة والقوام المنطقي نفسيهما في الحالتين معًا»[154].

انطلاقًا مما سبق، نستنتج أن أصحاب الاتجاه الوضعي لا يميزون بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، بل يشددون على دراستها بحسب الروح الوضعية ذاتها، ووفق المنظور العلمي نفسه. وتبعًا لمنطق تفكيرهم، يُستبعد مفهوم الحرية عند دراسة عالَم الثقافة، لأن لا فرق في نظرهم بينه وبين عالَم الطبيعة، وما يتحكم بالظواهر الطبيعية يتحكم بالظواهر الثقافية، وما يسري على الأوائل يسري على الثواني. بعبارة أدق، «تخضع الوقائع التي تحدث في العالَم البشري للقوانين العامة للطبيعة، وتنتج من شروط طبيعية ثابتة.

---

(152) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 32.

(153) المصدر نفسه، ص 32.

(154) المصدر نفسه، ص 34.

فالاستعدادات الفيزيائية والتربة والمناخ وقوانين الوراثة والتقليد الاجتماعي، هي العوامل الأساس (...) للصيرورة التي يتحدَّد بها ذلك العالَم تمامًا ومن دون التباس. ولا وجود لتلقائية الأنا التي يمكن أن تخرق هذه القوانين وتغير هذه العوامل»[155].

2 - تصور هيغل

يُقدم هيغل منظورًا فلسفيًا للتاريخ، مؤسَّسًا على فكرة الحرية. لكن، في هذا المنظور، لا يمكن القول إن هذه الفكرة مقترنة بالذات الفردية المتناهية، إنما هي سيرورة لتحرر الذات المطلقة اللامتناهية التي تستخدم الذوات الفردية كوسائل لتحقيق غاياتها. لذا، نجد كاسيرر يؤكد أن الذات المتناهية في فلسفة هيغل عن التاريخ، «تبقى مكرَهة تمامًا؛ لأنها ليست شيئًا آخر سوى نقطة عبور في مجرى العالم، ووسيلة في خدمة روح العالَم. فالذات المتناهية غير فاعلة لأفعالها إلّا في الظاهر، وكل ما هي عليه وما تفعله، تقوم به تحت سيادة الفكرة المطلقة. وفي هذا تكمن حيلة العقل بحسب هيغل، حيث يُقدِّم الأفراد باستمرار استقلالية وهمية، ويغويهم بها من دون أن يعطيهم إياها في الواقع»[156].

يتبين لنا، أن هيغل يحدِّد الحرية باعتبارها صفة خاصة بما هو مطلق، لا بالفرد. وهذا التحديد يتعين أخذه في الحسبان حين قراءة التاريخ عند هذا الفيلسوف. بناءً عليه، نرى أن الفلسفة الهيغلية تجعل من الحرية مفهومًا أساسًا لفهم السيرورات التاريخية، وموضوعًا رئيسًا لتاريخ العالَم باعتباره «تقدمًا للوعي بالحرية»[157]، عِلْمًا أن هيغل يؤكد أن بالإمكان إثبات وجود الحرية في أساس الروح وتقدمها في التاريخ، استنادًا إلى المنهج الجدلي، حيث يقول:

---

(155) المصدر نفسه، ص 35.

(156) المصدر نفسه، ص 36. بخصوص هذه الفكرة، يمكن مراجعة: جورج هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1: العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة فؤاد زكريا، المكتبة الهيجلية، ط 2 (بيروت: دار التنوير، 1981)، ص 93.

(157) المصدر نفسه، ص 83.

«إننا نذهب إلى أن مصير العالَم الروحي (...) هو وعي الروح بحريتها الخاصة، وهو بالتالي حقيقة تلك الحرية»[158].

نضيف إلى ذلك، أن هيغل في إطار تناوله إشكاليات التاريخ، يسعى إلى تخليص فلسفة التاريخ من التأويلات «التيولوجية»[159]، استنادًا إلى تأويل منطقي للسيرورات التاريخية، حيث لا يحاول إبراز نوع من التوافق بين التاريخ والعقل فحسب، بل إلى البرهنة على وجود «تطابق حقيقي بين الحياة التاريخية من جهة، والحياة الروحية أو العقلية من جهة أخرى»[160].

يشير كاسيرر في السياق نفسه، إلى أن فلسفة التاريخ جزء من النسق الهيغلي كله، وينطبق عليها ما ينطبق على باقي أجزائه، فـ «إذا لم نقبل بالمبادئ الأساس للميتافيزيقا الهيغلية، فإن فلسفته عن التاريخ تنهار كلها. ليس لهذا الجزء من النسق حقيقة ودلالة مستقلتان»[161]. وبأخذ هذه المسألة في الحسبان، يمكننا أن نفهم النقد الذي يوجهه هيغل إلى المبدأ الإتيقي الكانطي، المتمحور حول «الإرادة الخيرة». فبحسب كاسيرر، لا يَعتبِر هيغل هذه الإرادة إلّا فكرة خرافية. حتى وإنْ اعتُبرت قانونًا، فهو قانون متعلق بالقلب وخاص بالحياة الفردية وحدها، من دون أن تكون له أي سلطة على الواقع الحقيقي والتاريخ والدولة. لذا، «لا يمكننا تحديد مجرى العالم والنشاطات السياسية الكبرى تبعًا لنماذج وعينا الأخلاقي التي لا معنى لها»[162].

بناءً على هذا النقد، يعتبر هيغل التاريخ مجالًا لتجسيد الروح المطلقة

---

(158) المصدر نفسه، ص 83.

(159) نسجل، هنا، أنه على الرغم من سعي هيغل إلى تجاوز هذه التأويلات، يرى كاسيرر أنه «بقي يتحدث عن التاريخ بعبارات تيولوجية». انظر:

Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 56.

(160) المصدر نفسه، ص 56. بخصوص هذه الفكرة، يمكن مراجعة: هيجل، محاضرات، ص 73-75.

(161) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 58.

(162) المصدر نفسه، ص 95.

وتطورها في «الزمان»[163]. واستنادًا إلى المفاهيم نفسها، يَنْظُر هيغل إلى الدولة فيعتبرها الفكرة الإلهية المتجسدة على الأرض. يقول في هذا الصدد: «الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، بمجرد أن يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي بكليته. وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى، وقيمتها العليا. من ناحية أخرى، لهذه الغاية النهائية حق أعلى أو أسمى من الفرد، لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوًا في الدولة»[164].

نسجل، هنا أن كاسيرر يرى في تصور هيغل هذا موقفًا فلسفيًا جديدًا من عالَم السياسة والتاريخ، لأنه «يتخلى عن كل ادعاء بإصلاح هذا العالَم، وتشكيله وفق صورة جديدة (...)؛ إذ على الفيلسوف أن يخضع للواقع الحاضر بالضرورة. فهو ابن زمانه ولا يمكنه تجاوز عصره»[165]. وفي تعليقه على هذا التصور الهيغلي عن التاريخ والدولة، يؤكد كاسيرر أنه تصور يجعل الفردية تتوارى، ويَستبعد «الفرد» و«حقوقه»[166]، لأن هيغل يرى أن الذوات المتناهية خاضعة لسيرورات تطور الروح المطلقة التي تتحكم بها وفق مبدأ الضرورة، لا وفق مبدأ «الحرية».

3 - تصور شبنغلر

بخلاف التصور الوضعي، لا يفسر أوزوالد شبنغلر (Oswald Spengler) الثقافة انطلاقًا من عوامل فيزيائية، إنما استنادًا إلى منظور نفسي. يعتبر أن أطوار

(163) هيجل، محاضرات، ص 137.

(164) هيجل، أصول فلسفة الحق: الجزء الثاني، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية؛ 5/ 2 (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص 140. انظر أيضًا:
G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Trad. de l'allemand par André Kaan; Préface de Jean Hyppolite, Tel; 148 (Paris: Gallimard, 1940; Saint-Amand, Cher: Impression Bussière Camedan Imprimeries, 1999), p. 251.

(165) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 95.
انظر: هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 88-91. وانظر أيضًا:
Hegel, *Principes*, pp. 39-41.

(166) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 95.

الثقافة كلها تُعبِّر عن «مرحلة محدَّدة من الحياة لا يمكن أن تكون موضوعًا لاستنباطات أو تفسيرات سببية، ويجب اعتبارها بمنزلة معطى أصلي. لذا، ينبغي عدم التساؤل عن أصل ثقافة معطاة وتركيبها؛ لأن ولادتها فعل أسطوري دائم»[167].

يصف شبنغلر ولادة ثقافة معينة بمفاهيم سيكولوجية - شعرية، لا بمفاهيم العلوم الدقيقة، لأن نشأة الثقافة، في نظره، مرتبطة بما هو نفسي في الأساس. لذا، يؤكد كاسيرر في هذا الصدد، أن ميلاد ثقافة معينة، وفق منظور شبنغلر، يتم «عندما تستيقظ نفس كبيرة فجأة من الحالة النفسية الإنسانية الموجودة في طفولة دائمة. من ثم، لا يمكن وصف هذا الاستيقاظ بمفاهيم صادرة عن علوم الطبيعة، كما لا يمكن استشعاره. فالشعر لا العلم هو ما يُصبح أداة فلسفة الثقافة»[168].

على هذا الأساس، يقدم شبنغلر تفسيره لتاريخ العالَم الإنساني، فيقسمه ثقافات عدة: الأبولونية (Apollonienne) والعربية والفوستية (Faustienne) والقوطية (Gothique). يرى أن كل واحدة من هذه الثقافات تتميز «بانغلاقها على ذاتها، ولا يمكن مقارنتها بغيرها أو فهمها بوساطة ثقافات أخرى، ما دامت هي التعبير عن شكل خاصٍ بنَفْسٍ فريدة تزدهر، ثم تذبل، ولا يمكن أن تتكرر بالطريقة عينها»[169].

في ضوء ذلك، يستنتج كاسيرر أن تصور شبنغلر للثقافة يتضمن نوعًا من الحتمية والجبرية تنعدم معه إمكانات التغيير كلها. بعبارة أدق، إنها قدرية صوفية (Fatalité mystique) خاضعة للضرورة والحتمية؛ إذ لا يمكن الحديث معها عن إمكان تعديل ما هو محدَّد سلفًا. أما في ما يخص «انبثاق كل ثقافة وذبولها، فهو قرار في يد القَدَر الذي لا نستطيع رَدَّه بأي وجه كان»[170].

---

(167) المصدر نفسه، ص 35.

(168) المصدر نفسه، ص 35.

(169) المصدر نفسه، ص 36.

(170) المصدر نفسه، ص 36.

ما يجدر التنبيه إليه هو أن شبنغلر يؤكد أن ما ينطبق على الثقافة ينطبق على الفرد أيضًا، حيث يختفي كل دور يمكن أن يقوم به في عملية تغيير القدر أو تعديله. وبعبارة أدق، «إننا لا نستطيع التخفيف من سرعة عجلة إيكسيون (Ixion) المقيدين إليها، كما لا يمكننا أن نحركها في اتجاه آخر. فأمام «الانبساطات الرائعة لحياة» نفوس الثقافات، يختفي كل وجود وإرادة فرديين تمامًا»[171].

نفهم من هذا القول إن شبنغلر يعلن، صراحة، عن اعتراضه على الأطروحات القائلة بإمكان دراسة التاريخ بكيفية علمية؛ إذ يرى أن إدراكه لا يمكن أن يتحقق إلّا باستخدام أسلوب فني - صوفي. غير أن هذا لا يعني، عند شبنغلر، الدعوة إلى الاستغناء عن مناهج العلم تمامًا، فهو، على العكس، يؤكد صلاحيتها، لكن في دراسة الطبيعة فحسب، وشريطة عدم الادعاء بإمكان تطبيقها في مجال التاريخ، لأن «أُمنية كتابة التاريخ علميًا تنطوي على تناقض (...). لذا، ينبغي استيعاب الطبيعة علميًا، والتاريخ شعريًا، حيث لا يمكننا إثبات أي خطة عامة في مجرى الحوادث التاريخية. وبحسب شبنغلر، كل محاولة في هذا الاتجاه هي من دون جدوى وتافهة»[172].

يرى كاسيرر، في هذا الإطار، أن شبنغلر يقدم تصورًا يتحدى، من خلاله، النماذج العلمية والتاريخية السائدة كلها، ويدافع عن منهج أو أسلوب جديد لدراسة موضوعات التاريخ والثقافة، بكيفية يظهر فيها أنه «يتحدث مثل شاعر وصوفي ونبي، معتبرًا أن أسلوبه الصوفي والنبوي هو الممر الوحيد الذي يمكنه أن يقودنا إلى معبد التاريخ، وقُبَّتِه الأكثر سموًّا»[173].

نشير، هنا، إلى أن المنهج الذي استخدمه شبنغلر في دراسة الموضوعات

---

(171) المصدر نفسه، ص 36، نشير، في هذا السياق، إلى أن إيكسيون هو ملك في الأسطورة اليونانية، حكَم عليه زوس بأن يربطه هرمس «بواسطة الأفاعي إلى عجلة تدور بلا توقف في أعماق تاتار». انظر: طلال حرب، **معجم أعلام الأساطير والخرافات في المعتقدات القديمة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ص 85-86.

(172) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. 58-59.

(173) المصدر نفسه، ص 58.

التاريخية يتعارض مع المنهج الهيغلي. فبحسب كاسيرر، إذا كان هيغل يؤكد وجود تطابق بين ما هو عقلي مع ما هو واقعي[174]، وإمكان النظر إلى عالَم التاريخ بكيفية عقلية، فإن شبنغلر يرى أن «الإنسانية لم يعد لها أي هدف أو فكرة أو خطة سوى جنس الفراشة (...). فالإنسانية إما مفهوم حيواني، وإما لفظ فارغ من المعنى»[175].

يتبين لنا أن مع شبنغلر لا يمكن الادعاء بإمكان تفسير تاريخ الإنسانية باستخدام منهج عقلي منطقي، وإنما باستعمال أسلوب شعري - صوفي. يقول كاسيرر في هذا المقام: «حين ندرس **أفول الغرب** لشبنغلر، نشعر في أغلب الأحيان بأننا نتجول في معرض للفن، حيث يمكن أن نفتتن، بل وننبهر بتعدد اللوحات المختلفة وتنوعها وجمالها، لكن ليس هناك أي انسجام بين هذه اللوحات»[176]. كما يؤكد كاسيرر أن شبنغلر يضع في **أفول الغرب** تاريخًا للثقافة، لكن من دون أن يضع خطة لتغيير مسارها، حيث يعتبر انهيار المثالات والنماذج الثقافية السائدة أمرًا حتميًا، ويرى أنه يستحيل على أي تفكير أن يُغير هذا الأمر، أو يُجنِّب الإنسانية وقوعَه. لذا، يمكن القول إن فكرة الحرية في فلسفة شبنغلر «عُوِّضَت بفكرة الضرورة والقدرية. فنسقه هو نسق القدرية التاريخية، وحُكْمه هو أن حياتنا الثقافية مُدَانَة بصفة نهائية، حيث لا يمكننا الهروب من قدرنا ولا اتقاء الخطر. مع ذلك، يجب ألا نفقد الأمل إذا لم يعد في مقدورنا العيش تبعًا لنماذجنا السابقة الخاصة بالحضارة. لذا، فلنبدأ حياة جديدة!»[177].

---

(174) يمكن مراجعة هذه الفكرة عند هيغل في النصوص الآتية: هيجل، **أصول فلسفة الحق**، ص 88، و

Hegel, *Principes*, p. 38, et

هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية: الجزء الأول**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية؛ 6 (بيروت: دار التنوير، 1983)، ص 55، و

G. W. F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques: La Logique, la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit*, Traduction de l'allemand par J. Gibelin, Bibliothèque des textes philosophiques, 3ème éd. (Paris: J. Vrin, 1970), p. 32.

(175) Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident: Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Tome I: *Forme et réalité*, Traduit de l'allemand par M. Tazerout, Bibliothèque des Idées, 3ème éd. (Paris: Gallimard, 1948), p. 33. reproduit par l'Imprimerie Floch à Mayenne 2007.

(176) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 59.

(177) المصدر نفسه، ص 96-97.

على هذا الأساس، نفهم النصيحة التي قدمها شبنغلر إلى الجيل الجديد من البشر، حيث يدعوهم إلى الاهتمام بالتقنية والسياسة بدلًا من الشعر والفلسفة، قائلًا: «إذا اتجه رجال الجيل الجديد نحو التقنية بدلًا من الشعر الغنائي، نحو الملاحة بدلًا من الرسم، نحو السياسة بدلًا من الفلسفة، فإنهم سيحققون رغبتي، ولا يمكن أن نتمنى لهم أفضل من ذلك»[178].

في سياق تعليقه على هذا القول الذي يتضمن دعوة - نصيحة محدَّدة، يشير كاسيرر إلى أن شبنغلر وجد صدى عند كثير من المفكرين، وأقنع مجموعة من «الرجال الجدد بتحقيق نبوءته، من طريق تأويله بمعنى خاص بهم. فما دام العلم والفلسفة والشعر والفن قد ماتوا، فإن من اللازم الانطلاق، من جديد، من الصفر (...) باستخدام إمكاناتنا كلها، لنخلق عالَمًا جديدًا ونصبح سادة العالَم»[179].

بحسب كاسيرر، يوجد مثل هذا التوجه الفكري في أعمال مارتن هايدغر. فخلافًا لهوسرل الذي اختار تحليل مبادئ التفكير المنطقي منطلقًا له، وكان هدفه الأسمى جعل الفلسفة «علمًا صارمًا»[180]، وتأسيسها على وقائع متينة ومبادئ يقينية، فإن هايدغر لم يقبل هذا التصور الهوسرلي واعتبره غامضًا ومليئًا بالأوهام، حيث إن في نظره، «من غير المجدي محاولة بناء فلسفة منطقية (...). فالانقذاف في الزمان هو السمة الأساس والثابتة المميزة لوضعية الإنسان، ومن المستحيل الخروج من هذا التيار ولا تغيير مجراه. لذا، من اللازم قبول شروط وجودنا. ويمكن أن نحاول فهمها وتأويلها، لكن ليس تغييرها»[181].

---

(178) Spengler, pp. 52-53.

(179) Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, Traduit de l'anglais par Bertrand Vergely avec le concours du Centre national des lettres, Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1993), p. 394.

(180) نشير، في هذا الصدد، إلى أن هوسرل يعتبر أن «الفلسفة كانت، منذ بدايتها الأولى، تطمح لأن تَكُون علمًا صارمًا، بل وأن تَكُون العلم الذي يستجيب للمتطلبات النظرية العليا، ويسمح، في منظور إتيقي- ديني، بأن نتمكن من عيش حياة خاضعة لمعايير العقل الخالصة». انظر:
Edmund Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, Traduit de l'allemand par Marc B. De Launay, Épiméthée: Essais philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 1989), p. 11.

(181) Cassirer, *Le Mythe*, p. 395.

في ضوء ما سبق ذكره، نسجل أن كاسيرر يرفض أطروحة شبنغلر، وينفي إمكان اعتبار **أفول الغرب** كتابًا عن التاريخ، بالنظر إلى أخطائه الكثيرة والظاهرة، إنما هو كتاب عن التنبؤ (Divination)[182]، لأن شبنغلر يدَّعي فيه اكتشاف طريقة يمكن، بواسطتها، تحديد مجرى الحضارة الإنسانية واتجاهها بكيفية قبلية، حيث يقول: «تجرأنا، أول مرة في هذا الكتاب، على اختبار تحديد قبلي للتاريخ، ويتعلق الأمر بمتابعة قَدَر ثقافة معينة، أي قَدَر الثقافة الوحيدة التي توجد في طوْر التحقق الآن على كوكبنا، أي الثقافة الغربية الأوروبية - الأميركية، في مراحلها التي لم تمر بعد»[183].

يرى كاسيرر، في هذا الصدد، أن هذه القدرة على التنبؤ التي ادعاها شبنغلر، تنتزع من الأفراد حريتهم وقدرتهم على الفعل، وتغيير مسار تطور الثقافة، وتخضعهم لحتمية التاريخ. ويقول: «بحسب شبنغلر، تُعتبَر نفس الثقافة (...) آلية يمكننا التنبؤ بحركتها، وتحديدها، في أدق التفصيلات منذ اللحظة التي نتوصل فيها إلى اكتشاف الدوافع المؤدية إليها. أما الأفراد فهم مشوشون تمامًا بهذه الآلية، وقدرتهم الخلاقة ليست سوى وهم»[184].

نستنتج، إذًا، أن تصور شبنغلر يُقصي مفهوم الحرية من دراسة الثقافة الإنسانية، وينزع عن البشر حريتهم وقدرتهم على الإبداع، بل وينفي كل إمكانية لتحررهم في المستقبل؛ لأنهم - في نظره - خاضعون لقدرية وحتمية يستحيل رفعهما أو التخلص منهما.

4 - مرافعة كاسيرر دفاعًا عن حرية الإنسان

بعد عرضه للتصورات الثلاثة (التصور الوضعي والتصور الهيغلي وتصور شبنغلر)، يرى كاسيرر أن قاسمها المشترك هو نزع الحرية عن الفرد وحرمانه من أي قدرة على الفعل والإبداع والتغيير، وهو ما يثير عنده الإشكال الآتي:

(182) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 97.

(183) Spengler, p. 15.

(184) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. 43-44.

«أمام هذا الإكراه الثلاثي، كما تبينه الفيزياء والسيكولوجيا والميتافيزيقا، هل من منفذ؟ وفي أي مستوى يمكننا التصرف من أجل استرجاع دلالة وقيمة خاصتين بالوجود والنشاطات الفردية؟»[185].

للإجابة عن هذا الإشكال، نسجل أن كاسيرر يستلهم مبادئ الفلسفة الكانطية عن التاريخ، وفاعلية الإنسان في التحرر، وإثبات ذاته، وتحقيق وعيه الذاتي؛ إذ ينطلق مما أكده كانط في قوله: «التنوير خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو. والقصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه من دون قيادة الغير. يُردّ هذا القصور إلى الذات إذا لم يكمن سببه في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه من دون قيادة الغير! Sapere aude، تجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا إذن هو شعار التنوير»[186].

نلحظ أن هذا القول الكانطي صار شعار التاريخ الإنساني برمته عند كاسيرر، لأن سيرورة التحرير الذاتي تشكل «الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُسمى «الصيرورة بمعناها الروحي». فمن دون هذه الصيرورة، لا وجود للتاريخ. وتكمن دلالة التاريخ ومعناه في متابعة المهمة اللامتناهية لامتداد الأنوار باعتبارها تحقيقًا للحرية الإنسانية واستعمالًا لها في آن واحد»[187].

إضافة إلى استلهامه أفكار كانط، يحيل كاسيرر إلى هيغل أيضًا، حيث يأخذ عنه «المبدأ الذي يكون التاريخ بموجبه انبساطًا لأشكال الروح في الزمان وفي اتجاه حريته»[188]. لكن، ما يجدر بنا التنبيه إليه هنا هو أن هذه الإحالة لا تجعل من كاسيرر هيغلي النزعة، بالمعنى الدقيق والضيق للكلمة؛ لأنه ينظر، في حقيقة الأمر، إلى هيغل من منظور كانطي ويحوّله إلى الكانطية. يمكن أن نلمس هذا التحويل في كون حرية الروح عند كاسيرر هي «حرية الروح الإنسانية، لا

---

(185) المصدر نفسه، ص 37.

(186) إيمانويل كنط، «إجابة عن السؤال: ما التنوير؟،» ترجمه عن الألمانية إسماعيل المصدق، فكر ونقد، السنة 1، العدد 4 (كانون الأول/ ديسمبر 1997)، ص 144.

(187) Capeillères, «Présentation,» dans: Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. XVIII-XIX.

(188) المصدر نفسه، ص XIX.

حرية الروح المطلقة (...)، حيث تشتغل الحرية الفردية تمامًا، ويكون الإنسان مسؤولًا عن مصيره»[189].

يشير كاسيرر، في هذا الإطار، إلى العلاقة الجدلية التي تربط كانط بهيغل، في خصوص إشكالية التاريخ ومفهوم الحرية، حيث إن على الرغم من اتفاقهما على اعتبار التاريخ سيرورة للتقدم في الوعي بالحرية، فإنهما يختلفان حول معنى الحرية. خلافًا لهيغل، يرفض كانط اعتبار الحرية مبدأ نظريًا أو تأمليًا، ويعتبرها فكرة ومصادرة من مصادرات «العقل العملي»[190]، كما يرفض اعتبارها مجرد معطى من المعطيات الإمبريقية أو الميتافيزيقية، ويعتبرها «مهمة إتيقية»[191] تتطلب من الإنسان بذل جهد أخلاقي من خلال إرادته في صيرورة تشييد «مملكة الحرية»؛ إذ عند العودة إلى التاريخ الواقعي الإمبريقي، لا يمكن إيجاد الحرية متحققة أو معطاة. فهي «المثال الأكثر سموًا والمهمة النهائية بالنسبة إلى الإنسان، لكن ذلك لم يتحقق أبدًا في التاريخ الواقعي. فكل الأشكال الإمبريقية للحياة السياسية والاجتماعية (...) قائمة على القوة الفيزيائية، لا على الحرية (...). لذا، ينبغي أن نغير حالة الأمور البشرية، ونُحوِّل الضرورة إلى حرية، بواسطة إرادتنا الخاصة ومجهودنا الأخلاقي»[192].

بهذا المعنى، يتيح تغيير أحوال البشر إمكان التفكير في المستقبل الذي يتضمن احتمال تحقيق الحرية في الواقع. لكن هذا التفكير لا يمكن أن يصل إلى مستوى التنبؤ الدقيق بالمجرى المستقبلي للحوادث التاريخية، «فلا وجود لأي خطاطة منطقية أو خطاطة خاصة في الفكر الجدلي يمكننا أن نضبط وفقها وقائع التاريخ كُرْهًا على غرار ما يقوم به سرير بروكوست؛ إذ لا يمكن أي

---

(189) المصدر نفسه، ص XIX.

(190) بخصوص هذه «المصادرات»، يمكن مراجعة: إمانويل كَنْت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 228-229. انظر أيضًا:
Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (Tunis: Cérès, 1995), pp. 210-211.

(191) Cassirer, *Le Mythe*, p. 388.

(192) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 139.

فيلسوف للتاريخ الزعم بأنه نبي. ونحن لا نعرف الوسائل الخاصة التي ستصل، من طريقها، الإنسانية إلى غايتها الأخلاقية»[193].

لتبرير هذه الفكرة، يبتعد كاسيرر عن اليأس أو الشك في إمكان بلوغ الغاية الأخلاقية للإنسانية، بالاستناد إلى مبدأ أخلاقي كانطي يربط القدرة بالواجب. يعتبر كاسيرر أن هذا «المبدأ القائل: «يجب عليك، إذًا أنت تستطيع» (...) يمتلك اليقين الأكثر علوّا: ليس يقينَ معتَقَدٍ (Dogme) نظري (...)، إنما يقين اعتقاد (Croyance) عملي عقلي. لذا، يمكن أن تقوم فلسفة التاريخ كلها على مثل هذا الاعتقاد، وهو اعتقاد يجب، تبعًا له، أن يكون بإمكان الإنسان تحقيق مصيره الأخلاقي، وتشييد مملكة واقعية للحرية»[194].

يمكننا القول إن منظور كانط إلى التاريخ مبني على إيمانه بحرية إرادة الإنسان وقدرته على تغيير وقائع التاريخ وصيرورته؛ إذ بإمكانه أن يثبت استقلاليته وحرية شخصه. يؤكد كاسيرر، بهذا الصدد، أن في المستقبل «لن يبقى الإنسان مجرد أداة في أيدي القدر، وسيصير سيد عالَمه الخاص - عالَم البشرية. وبهذه الكيفية يستطيع إثبات حريته العملية التي تعني استقلاليته الإتيقية. فالإنسان وحده، هو الذي يمتلك قدرةً تسمو به فوق ذاته (...). ليست هذه القدرة شيئًا آخر سوى الشخصية (Personnalité)، أي الحرية والاستقلال تجاه آلية الطبيعة»[195].

نسجل هنا أن كاسيرر يسعى إلى بناء موقف من الحرية في مجال التاريخ بصفة خاصة، ومجال الثقافة وعلومها بصفة عامة، استنادًا إلى تصور كانط بكيفية أساس. والدليل على ذلك، هو أن كاسيرر ينفي إمكان تحديد الثقافة بالاستناد إلى مفهوم الضرورة، وإنما بوساطة مفهوم الحرية، حيث يقول: «مستحيل إدراج مفهوم التحديد القبلي والقدرية المسبقة في مجال الثقافة من

---

(193) المصدر نفسه، ص 138-139.

(194) المصدر نفسه، ص 139.

(195) المصدر نفسه، ص 139-140.

دون التضحية بإحدى سماتها الأكثر تميزًا وتحديدًا»[196]، عِلمًا أن من اللازم اعتبار الحرية من منظور إتيقي واستبعاد فهمها بمعنى «ميتافيزيقي».

إضافة إلى ذلك، يعتبر كاسيرر أن الإنسان هو صانع التاريخ، ولا يمكن إنكار استقلاليته وقدرته على الفعل وإنتاج أشكال ثقافية في مراحل تاريخية معينة، «فالخاصية الأساس المميِّزة لكل كينونة خاصة بالإنسان يبدو أنها تتمثل في عدم ذوبانه، ببساطة، في امتلاء الانطباعات الخارجية؛ لأن الإنسان يتحكم بها من طريق منحها شكلًا محدَّدًا، يجد مصدره في ذاته، أي داخل الذات التي تفكر وتحس وتريد»[197].

يتبين لنا أن قدرة الإنسان على الفعل وإنتاج الأشكال الثقافية هي التي تمنحه صفة الذات الحرة الفاعلة في التاريخ، ويظهر ذلك من خلال «الموضعة»، حيث يؤكد كاسيرر أن «ما يحققه الإنسان هو الموضعة، وتأمّل الذات، بالاستناد إلى التشكيلات النظرية والاستطيقية والأخلاقية. وتظهر الموضعة سلفًا في التعبيرات الأولى للغة وتتطور من خلال الاغتناء والتنوع دومًا أكثر فأكثر في الشعر والفنون الجميلة والحدس الديني والمفهوم الفلسفي. يعبِّر هذا كله عن القدرة والمهارة الخاصتين بالإنسان، وعن «قدرته اللامتناهية»»[198].

في ضوء ذلك، يرى كاسيرر أن التصورات التي تنزع عن الإنسان حريته الذاتية وتدافع عن الحتمية المتحكمة بسيرورات التاريخ، تدَّعي القدرة على التنبؤ بمصير الثقافة الإنسانية وتاريخها، وتحديد مستقبلها بكيفية قبلية. خلافًا لتلك التصورات، يعتبر كاسيرر أن «هذا التحديد القبلي (...) غير ممكن من خلال الطريقة الإمبريقية - الاستقرائية ولا بواسطة الطريقة الجدلية - التأملية. فهذا النوع من التحديد القبلي يضع أمامنا، أكثر فأكثر، مشكلات في مجال الوقائع الروحية مثلما يضعها في ميدان الوقائع الطبيعية. لذا، نجد

---

(196) المصدر نفسه، ص 17.

(197) المصدر نفسه، ص 38-39.

(198) المصدر نفسه، ص 39.

أنفسنا مجبرين على التخلي، بالتدريج، عن أنموذج التنبؤ الكامل بمعنى «روح لابلاس»»[199].

بعبارة أدق، لا يمكن بناء تنبؤات دقيقة لمصير الثقافة، لأن الأمر يتعلق بنشاط الإنسان المؤسَّس على حريته وفاعليته الإبداعية، لا على الضرورة والحتمية المتحكمة بالظواهر الطبيعية. يقول كاسيرر في هذا الإطار: «لا يمكن استباق شكل الثقافة المستقبلي، ولا تحديدها تمامًا بواسطة معرفتنا الإمبريقية بحاضرها وماضيها التاريخي (...). إذا كانت الفلسفة النقدية تسعى إلى معرفة التوجهات الكبرى العامة والأساسية للثقافة، والتوصل إلى فهم المبادئ الكونية لهذا التشكيل، فإنها لا تستطيع أن تتكهن، خصوصًا حين لا يكون الأمر متعلقًا بموجودات وحوادث فيزيائية، وإنما بنشاطات بشرية»[200].

نشير، في هذا المقام، إلى أن كاسيرر يتجنب القول بالحتمية والقدرة على التنبؤ في مجال الثقافة والتاريخ، حيث يلجأ إلى التصور الكانطي عن الفكرة باعتبارها مهمة لامتناهية، من أجل إثبات لاتناهي إمكانات الثقافة وتقدمها، وتأكيد دور الإنسان وفاعليته في تقرير مصير تاريخه ومستقبل ثقافته. يقول: «إذا عدنا من الدلالة الهيغلية للفكرة إلى دلالتها عند كانط، أي من الفكرة باعتبارها قوة مطلقة إلى الفكرة بوصفها مهمة لامتناهية، فسيكون من واجبنا، بالتأكيد، التخلي عن النزعة التفاؤلية للنظرة الهيغلية إلى التاريخ. لكننا سنتجنب، في الآن ذاته، النزعة التشاؤمية القدرية بتنبؤاتها عن الانحطاط ورؤاها عن الانهيار. فالفعل يمتلك، من جديد، إمكانية اتخاذ القرار انطلاقًا من ذاته وتحت مسؤوليته الخاصة، ويعرف أن توجه الثقافة ومستقبلها سيرتبطان بطبيعة ذلك القرار»[201].

لكن، إذا كان من اللازم، بحسب كاسيرر، رفض الحتمية عن التاريخ نظرًا إلى تأسُّسِه على حرية الإنسان وفاعلياته، فهل معنى هذا أن من الضروري رفض علمية المعرفة التاريخية؟

(199) المصدر نفسه، ص 48-49.
(200) المصدر نفسه، ص 49.
(201) المصدر نفسه، ص 50.

للإجابة عن هذا السؤال، يُحلّل كاسيرر مقولة «السببية» التي تشكل مع مفهوم «الشكل» «القطبين» اللذين يؤسِّس الإنسان، انطلاقًا منهما «فهمه للعالَم»، ويعتبران شرطين ضروريين لتمكن الفكر من التوصل إلى تشييد «صورة متناغمة ومنسجمة عن العالَم»[202]. وفي نظره، تبنى علوم الثقافة، في أساس وجودها، على مفهوم الشكل، حيث يقول: «ما نريد معرفته في اللسانيات أو علم الفن أو الدين أنها أشكال محدَّدة ينبغي أن نفهمها في حالتها الخالصة قبل حتى محاولة العودة إلى أسبابها»[203]. لكن هذا لا يمنع من القول إن هناك تكاملًا بين التحليل المنصب على الشكل و«التحليل السببي»[204].

كما يرى كاسيرر أن ظواهر الثقافة متغيرة ويحكمها التبدل، لأنها شديدة الارتباط بـ«مملكة الصيرورة» أكثر من الظواهر التي تدرسها علوم الطبيعة، لذا «لا يمكننا أن نهتم بعلم اللغة، أو بعلم الفن أو الدين، من دون أن نستند إلى ما يُعَلِّمُنا تاريخ اللغة وتاريخ الفن أو الأديان»[205]. وتكشف دراسة إنتاجات الثقافة عن تعارض بين نوعين من التحليل: **الأول**، تحليل الصيرورة المعتمِد على مقولة السبب والنتيجة؛ **والثاني**، تحليل العمل (Analyse de l'œuvre) وتحليل الشكل. ويعتبر كاسيرر هنا أن تحليل العمل مرحلة أساس وأولية تسبق تحليل الصيرورة، وضرورة تُلازِم كل حديث عن تاريخ الثقافة ودراسته، وتكوين نظرة إجمالية وشاملة حول «أَعمال الثقافة»[206].

نشير، هنا، إلى أن كاسيرر يؤكد أن مفهوم السببية حاضر في العلوم الطبيعية والتاريخ على حد سواء، لكنه يتخذ شكلًا خاصًا، ويأخذ معنى متميزًا عند دراسة الظواهر التاريخية؛ لأنها ظواهر تتمايز من الظواهر الطبيعية؛ إذ «في كل تعليل (Causation) تاريخي ثمة شيء ما أكثر مما نجده في التعليل الفيزيائي أو

(202) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 177.

(203) المصدر نفسه، ص 180.

(204) المصدر نفسه، ص 188.

(205) المصدر نفسه، ص 188.

(206) المصدر نفسه، ص 188-189.

البيولوجي. فليس هناك مجرد تعليل بصفة عامة، إنما هناك ما نسميه «التحفيز» الذي لا يتعارض، بأي وجه كان، مع السببية، فهو صورة خاصة منها»[207].

يتبين لنا أن مجال التاريخ يستخدم مقولة «السببية» بطريقة خاصة، حيث يرى كاسيرر أن هذا المجال لا يحصر دراسته للظواهر التاريخية في تحديد الشروط الإمبريقية المنتجة لها والمتحكمة بها، إنما يستند إلى منهج خاص من أجل فهمها. وبعبارة أدق، «إنه منهج يمكننا تحديده بمصطلح التأويل، أي [الفهم التاريخي] (...). وأقترح استخدام المصطلحات الآتية: التفسير والوصف والتأويل، باعتبارها إطارًا مرجعيًا عامًا من أجل الولوج، بوضوح أكبر، إلى طبيعة العلم الفيزيائي والمعرفة البيولوجية والتاريخية»[208].

نستنتج، من هذا القول، أن التاريخ لا يمكن أن يكون خارج دائرة العلوم؛ لأنه بدوره يدرس الواقع ويسعى إلى تحديد العلاقات السببية بين ظواهره، حيث إن من الناحية المنطقية الصورية، لا وجود لفرق أو «خط فاصل للتمييز بين منطق التاريخ ومنطق علوم الطبيعة. فلا وجود إلا لحقيقة واحدة، ولمنطق عام واحد، حيث إن أشكال الفكر التي ندرسها في المنطق متماثلة مهما كان الموضوع الذي ينطبق عليه فكرنا»[209].

يمكن القول إن السببية مقولة أساس تستند إليها العلوم كلها، وشرط ملازم للمعرفة الإمبريقية سواء أطبيعية كانت أم تاريخية، وهي تتميز بكونها مقولة من جنس واحد. الأمر الذي يفرض على المؤرخ «أن يقبل العلاقات السببية الأساسية كلها، المدروسة والمُثْبَتَة داخل علوم أخرى. فحياتنا البشرية، التاريخية والثقافية، ليست دولة داخل دولة. إنها مرتبطة بنسق جد معقد من الشروط: الشروط الفيزيائية (...)، والشروط الأنثروبولوجية (...)، والشروط الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية. ومن دون دراسة يقظة لكل هذه الشروط، لا يمكن أن يصير التاريخ علمًا»[210].

---

(207) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, pp. 75-76.

(208) المصدر نفسه، ص 77.

(209) المصدر نفسه، ص 77.

(210) المصدر نفسه، ص 78-79.

بعد هذا التأكيد على اشتراك العلوم كلها في استخدام مقولة السببية وضرورة استفادة التاريخ من العلاقات السببية المكتشَفة من العلوم الأخرى، نلحظ أن كاسيرر يثير المسألة الآتية: «ليس السؤال معرفة إذا كان العلم بكل هذه العلاقات السببية التي اكتشفتها الفيزياء والبيولوجيا والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والاقتصاد والسوسيولوجيا، ضروريًا بالنسبة إلى المؤرخ، وإنما معرفة إذا كانت كافية له، وما إذا كانت تشكل مهمة التاريخ الوحيدة والواحدة»[211].

لمعالجة هذه المسألة، يؤكد كاسيرر ضرورة تناولها بطريقة غير دوغمائية، بتجاوز النظريات الأيديولوجية والميكانيكية والسيكولوجية، بغية التوصل إلى تحديد منطق المعرفة التاريخية، وشروط عملها، باعتباره منطقًا قائمًا على «التأويل»[212]. ولتوضيح العمل التأويلي للمؤرخ، يقدم إلينا كاسيرر مثال «روبنسون كروزويه» (Robinson Crusoé) الذي وجد نفسه في جزيرة خالية من أي أثر للحياة البشرية، وتَمَكَّن من تحويل الأشياء المادية إلى موضوعات رمزية حاملة لدلالات ومعانٍ بفضل «التأويل»[213].

يتبين لنا أن التاريخ يعتمد منهج التأويل في دراسته الوقائع التاريخية باعتبارها موضوعات ذات طبيعة فيزيائية في الأصل (وثائق، آثار تاريخية...)، لكن بفضل عمله التركيبي، تصير حاملة لدلالات معينة باعتبارها رموزًا ينبغي فهمها في إطار كلي وبوصفها معبِّرة عن عالَم الإنسان بدقة؛ لأنها «شهادة على الحياة الإنسانية الماضية وكشف لها. ولا يمكنه فهم هذه الحياة بكيفية مباشرة؛ لأن كل ما يعرفه عنها ليس سوى شذرات منفردة ومشتتة. هنا تبدأ مهمته الفعلية؛ إذ ينبغي ألا يجمع هذه الشذرات فحسب، بل عليه أن يتممها ويركبها، وأن يُرجعها إلى نظام منسجم، ويبين لنا وحدتها وتماسكها (...). وهذا التركيب العقلي والخيالي هو ما نسميه التاريخ»[214].

(211) المصدر نفسه، ص 79.

(212) المصدر نفسه، ص 79-81.

(213) المصدر نفسه، ص 82.

(214) المصدر نفسه، ص 83.

يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، ضرورة أخذ خصوصية الظواهر التاريخية في الحسبان؛ لأنها تنتمي إلى مجال خاص يتمثل في العالَم الإنساني. لكننا نسجل هنا أن الإقرار بخصوصية هذا العالَم، لا تعني عدم الاستعانة بنتائج العلوم الطبيعية في دراسة ظواهره؛ لأن، في نظر كاسيرر، «حتى حين نقارب العالَم البشري، لا نستطيع الحديث عن تغير مفاجئ، لأننا نجد اتصالًا بمعنى بيولوجي، مثلما نجده بمعنى فيزيائي (...). ومن ثم، لا يمكن المؤرخ أن يمتنع عن بحث متيقظ في الشروط الفيزيائية للحياة البشرية»[215].

يجدر بنا التنبيه إلى أن هذا القول لا يعني الإقرار بتماثل الظواهر الإنسانية والظواهر الطبيعية؛ إذ من اللازم تمييز عالَم الثقافة عن عالَم الطبيعة، نظرًا إلى اختلاف «المنطق»[216] المتحكم بهما. فما يميز العالَم الثقافي هو أن الإنسان يعيش في داخله، في إطار حياة اجتماعية يبتكر، من خلالها، رموزًا من أجل الفهم والتواصل. يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن الإنسان حيوان اجتماعي، ووجوده محدَّد بحياته داخل المجتمع، فـ«ليس لديه وجود فردي منفصل، لأنه يعيش في الأشكال الكبرى للحياة الاجتماعية (...)، كما لا يمكنه أن يعيش حياته الخاصة من دون التعبير عنها، باستمرار، في تلك الأشكال. فهو يخلق رموزًا لغوية، ورموزًا دينية، وصورًا أسطورية وفنية، وبواسطة كلية هذه الرموز والصور فحسب، ومن طريق نسقها، يستطيع الحفاظ على حياته الاجتماعية، ويكون بمقدوره التواصل مع الكائنات البشرية الأخرى، وفهم ذاته»[217].

لذا، ما يضفي تميزًا على عالَم الثقافة الرمزي مقارنة بعالَم الطبيعة هو أن رموز العالَم الأول تتميز بالتغير الدائم أكثر من موضوعات العالَم الثاني، الأمر الذي يستلزم ضرورة إحيائها دومًا من طريق تأويلها كي تصير قابلة للفهم. يقول كاسيرر في هذا المقام: «ينبغي على التاريخ أن يُحيي هذه الرموز ويبعثها في حياة جديدة، ويجعلها مقروءة ومفهومة من جديد (...). ومن دون ذلك،

---

(215) المصدر نفسه، ص 74.

(216) Cassirer, *Le Mythe*, pp. 398-399.

(217) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 83.

تذبل الأعمال البشرية كلها، ويمكن أن تصير من دون سمة ولا دلالة. ومن ثم، ليس المؤرخ راويًا يحكي لنا تاريخ حوادث الماضي، وإنما هو مكتشف الحياة الإنسانية الماضية ومؤوِّلها»[218].

نلحظ أن التاريخ يستلزم التأويل دومًا من أجل فهم حياة الإنسانية؛ إذ من دونه ستبقى مجرد حوادث جزئية متناثرة وغير مفهومة. فالتاريخ هو مجال أساسي لتعبير الإنسانية عن نفسها ولا يمكن فهمها إلا بفهم التاريخ، حيث يوجد بينهما ترابط وطيد لا يمكن فكه[219]. يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن «الحضارة الإنسانية تبدع، بالضرورة، أشكالًا ورموزًا وأشياء مادية جديدة تجد فيها حياة الإنسان تعبيرها الخارجي. والمؤرخ يتبع هذه التعبيرات كلها حتى أصلها (...)، حيث يكون التاريخ بعثًا للحياة التي يمكن، من دون مجهوده المستمر، أن تختفي وتفقد قوتها الأساسية. فمن دون هيرمينوطيقا تاريخية، ومن دون فن التأويل الثاوي في التاريخ، ستكون الحياة شيئًا فقيرًا جدًا»[220].

ارتباطًا بذلك، يرى كاسيرر أن التاريخ ليس مجرد كرونولوجيا، وأن الزمان في منظور علم التاريخ ليس هو الزمان في منظور علوم الطبيعة، ما يجعل طبيعة العودة إلى الماضي مختلفة في هذين المنظورين. فالتاريخ «يريد تعليمنا فهم

---

(218) المصدر نفسه، ص 84.

(219) نشير، هنا، إلى أن هذه الفكرة تخالف نزوع هبرماس إلى نفي الجانب التاريخي عن الفلسفة الكاسيررية برمتها (سواء تعلق الأمر بفلسفة الأشكال الرمزية أم بعلوم الثقافة)، حيث يقول هبرماس: «يبقى بُعْد التاريخ مقصيًا من فلسفة الأشكال الرمزية. وفضلًا عن ذلك، تمثل علوم الثقافة النقص نفسه. إنها تقدم عناصر لنَحْو عام للأشكال الرمزية، لكن لا يمكن علوم الثقافة أن تصل إلى السيرورة التاريخية التي تتشكل فيها هذهِ الأشكال، وإلى الصلة التقليدية التي بواسطتها تنتقل الثقافة وتُكتسَب، ومن ثم إلى البُعْد الذي تبسط فيه الثقافة فاعليتها بدقة. فطريقتها غير تاريخية (Anhistorique). إنها علوم للبنية، ونظرتها تجعل التاريخ يتبخر. فلا يبقى لها، بحسب أنموذج المبادئ الأساس لفولفلين، سوى مورفولوجيا الأشكال الملازمة للأعمال. إن العلوم التاريخية، التي كان إطارها المنهجي هو الهم الوحيد لريكرت، تنفلت من حلقاتِ نسق كاسيرر». انظر:

Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Trad. de l'allemand avec un avant-propos par Rainer Rochlitz, Quadrige. Grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2005), pp. 17-18.

(220) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 85.

الحياة الماضية (...)، ويسعى إلى المحافظة على شكلها. لهذا الغرض، يستثمر غنى مفهومي الشكل والأسلوب اللذين تنتجهما علوم الثقافة (...). فإذا كان بعث الثقافة وإحياؤها ممكنًا، فيكون بفضل ذينك المفهومين وحدهما»[221].

يشير كاسيرر، في هذا المقام، إلى أن ما يُحفظ من الماضي من ذكريات ومآثر تاريخية لا يصير تاريخًا فعليًا بالنسبة إلينا، إلا حينما نعتبرها بكيفية رمزية و«نرى في تلك المآثرِ الرموزَ التي لا تسمح لنا بالتعرف إلى أشكال معينة للحياة فحسب، بل تسمَح لنا أيضًا بإعادة تشكيلها من أجل ذواتنا»[222]. لذلك، يؤكد كاسيرر أن التاريخ الحقيقي يتميز بالرمزية، لأنه يُعيد بناء الحوادث التاريخية بطريقة رمزية، ويبعث الحياة في ما هو ميت من آثار الماضي، جاعلًا إياها قابلة للفهم. بعبارة أدق، إن «ما يمنحنا إياه التاريخ، أي التاريخ الحقيقي، ليس مجرد سرد للحوادث الماضية، إنما هو بالأحرى إعادة بناء رمزي للشكل السابق الخاص بحضارة إنسانية ما (...). وتتمثل مهمة المؤرخ العظيم في جعل شواهد الماضي الصامتة هذه تتكلم، وفي جعلنا نفهم لغتها»[223].

يمكننا القول إن هدف المؤرخ، بحسب المنظور الكاسيرري، يتمثل في الكشف عن روح العصور السابقة، من طريق دراسة الآثار الباقية منها، باعتبارها أشكالًا معبِّرة تحتاج إلى تركيبها لجعلها حية وقادرة على التعبير عن نفسها من جديد في أشكال جديدة. يقول كاسيرر: «التاريخ محاولة صهر عناصر الماضي المشتتة، وتركيبها وصبها في شكل جديد»[224].

يتبين، إذًا، أن من اللازم تجاوز النظرة التبسيطية التي تعتبر أعمال الثقافة – اللغة والفن والدين ...إلخ – مجرد مادة أولى. وبدلًا من هذه النظرة ينبغي،

---

(221) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 166.

(222) المصدر نفسه، ص 166.

(223) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 62.

نشير، في هذا السياق، إلى أن كاسيرر يرى أن قيام المؤرخ بهذه المهمة المعقدة يتطلب تضافر جهود الفلاسفة واللسانيين والأركيولوجيين. انظر: المصدر نفسه، ص 62.

(224) المصدر نفسه، ص 62.

بحسب كاسيرر، البحث في «معنى» تلك الأعمال، من أجل «فهم ما لديها لتقوله لنا. هذا الفهم يقتضي منهجًا خاصًا للتأويل، أي هيرمينوطيقا خاصة، صعبة ومعقدة جدًا»[225].

ما نسجله، بهذا الخصوص، هو أن كاسيرر يرى أننا، بفضل هذه الهيرمينوطيقا، يمكننا الشروع في تحليل الأشكال الثقافية وتصنيفها في فئات معينة، والكشف عن الروابط والقواعد المنظمة للعلاقات بين تلك الفئات. وفي هذا الكشف، تُحدد ماهية كل شكل ثقافي خاص وسيرورة إنتاجه، و«الوظيفة» التي يقوم بها، والعلاقات المتبادلة بينه وبين باقي الأشكال الثقافية الأخرى. وبهذا التحديد، يمكن أن «نتوصل إلى «نظريةٍ» للثقافة تكون مُلْزَمَة أن تصل، في نهاية المطاف، إلى «فلسفةٍ للأشكال الرمزية»»[226].

في ضوء ما سبق الحديث عنه، في ثنايا هذا الفصل، يتبين لنا أن كاسيرر يعالج إشكالية العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، من خلال البحث في أساس هذه العلوم الأخيرة ومنطقها، حيث يؤكد مشروعيتها في الانتماء إلى المجال العلمي وأحقيتها في امتلاك صفة العلم.

نشير هنا إلى أن ذلك التأكيد لا يعني تماثل العلوم وتطابقها؛ لأن كاسيرر يرى أن علوم الثقافة تختلف عن علوم الطبيعة، وهذا الاختلاف مرتبط بتميز الموضوعات والظواهر المدروسة، ما ينعكس على طبيعة المنهج الذي يدرسها، والمفاهيم والقوانين التي يشتغل فيها عالِم الثقافة.

لكن إقرار كاسيرر باختلاف العلوم لا يجعله يقع في ثنائية دلتاي أو فندلباند أو ريكرت، كما لا يجعله يتبنى المنظور الوضعي ذي النزعة الواحدية. فعلوم الثقافة تستفيد من المناهج العلمية، وتستند إلى الدراسات والنتائج التي يتم التوصل إليها في العلوم الطبيعية من أجل سبر أغوار عالَم الثقافة، شريطة مراعاة خصوصية ظواهر هذا العالَم التي تتميز بتفردها وعدم قابليتها الخضوع

(225) Cassirer, *Logique des sciences*, p. 189.

(226) المصدر نفسه، ص 189.

للمنطق التجريدي التقليدي. وبذلك، يتجاوز كاسيرر المنطق القائم على مفهوم الجوهر، ويستبدله بمنطق مؤسَّس على مفهوم الوظيفة.

إضافة إلى ذلك، يرى كاسيرر - خلافًا للوضعيين وهيغل وشبنغلر - أن الثقافة هي مجال الظواهر المتميزة بالحرية، ويتعين على علوم الثقافة أن تأخذ هذه الحرية في الحسبان، من طريق دراسة الأشكال الثقافية، وفهم بنياتها وأساليبها، استنادًا إلى التأويل. فالهيرمينوطيقا هي الأساس الرئيس الذي يقوم عليه فهم الظواهر الثقافية.

خلاصات تركيبية

انطلاقًا مما سبق ذكره في فصول هذا القسم، نرى أن مسألة النسق في فلسفة كانط تُفهَم في ارتباط بمسألة وحدتها. سعى هذا الفيلسوف إلى حل هاتين المسألتين من خلال الانفتاح على المجال الأنثروبولوجي، والاهتمام بسؤال «ما الإنسان؟».

لكن هذه الوحدة لا تعني انغلاق النسق الكانطي. فمن بين مميزات هذا الأخير أنه منفتح وقابل للتطور، حيث يمتلك قابلية للتطوير من جهةِ روحه المنهجية النقدية. وعن خاصية الانفتاح هذه، تنجم فكرة أخرى تتمثل في كون المشروع النقدي فلسفة لا تكتمل، لأن النسق الكامل والنهائي غير موجود ولا يمكن أن يوجد. فبالنظر إلى تناهي الإنسان، لا يستطيع عقله امتلاك معرفة كاملة حول تجربة خاصة بكليةِ موضوعاتِ التجارب الممكنة. يقول كانط في هذا الصدد: «إن الكلية المطلقة لكل تجربة ممكنة ليست هي ذاتها تجربة»[227].

بعبارة أخرى، إن الكلية النسقية هي فكرة عقلية تهدف إلى تنظيم المعارف المتنوعة والمختلفة الخاضعة لمنطق التاريخ وسيرورة التقدم العلمي، ولا يمكن تكوين معرفة كاملة تمامًا حول نفسها، ولا تحقيق ذاتها بشكل كامل

(227) Emmanuel Kant: *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Traduit par Jacques Rivelaygue, dans: *Œuvres philosophiques II*, p. 106.

وبكيفية نهائية؛ لأنها «مهمة لامتناهية». وباختصار، النسقية هي عملية لامتناهية لا يمكن أن تكتمل أبدًا.

لذا، فإن فلسفة كانط قابلة للتطور إلى ما لا نهاية، وتحمل إمكانية تطويرها في ذاتها. وهذا التطوير لا يمكن أن يتحقق، في نظرنا، إلا بفضل التأويلات المتعددة والمتتالية التي تخضع لها تلك الفلسفة، والتي يندرج ضمنها التأويل الكاسيرري.

نسجل هنا، أن عمل كاسيرر ينخرط في حركة «العودة إلى كانط»، وينتمي إلى تيار الكانطية الجديدة. لكن انتماءه هذا لا يعني تبنيه مبادئ كانط والكانطيين الجدد بكيفية دوغمائية وعمياء، بل هو انتماء متميز يظهر من خلال طريقة قراءته فلسفة النقد التي تختلف عن القراءة الهايدغرية. فكاسيرر يستند إلى الفلسفة الكانطية، إلا أنه لا يبقى «سجين» إطاراتها الأولى كما وضعها مؤسِّسها الأول، أو كما تطورت مع الكانطيين الجدد، حيث لا يحصر عمله في نظرية المعرفة العلمية فحسب.

نشير، في هذا المقام، إلى أن كاسيرر عمل على إثبات خاصية الانفتاح المميزة لفلسفة كانط، أي نفي إمكان انغلاق نسق تلك الفلسفة. وهذا ما قام به حين ربط هذه الأخيرة بالتطورات العلمية، في العصر الراهن، سعيًا منه إلى الإجابة عن التحديات التي رُفعت أمام الفلسفة النقدية، وإخراج هذه الفلسفة من إطار «الإبيستمولوجيا الضيقة» - المختزَلة في نظرية المعرفة المبنية على مبادئ العلم النيوتوني - استنادًا إلى خصائص النقد وأسسه الترنسندنتالية.

وبهذا، عمل كاسيرر على فتح النسق الكانطي أمام إمكانات تطوره التاريخي، وإنتاج «نسق منفتح» وقابل بدوره للتطور. وهنا يتجلى تعارضه مع التصور الهيغلي وتجذره في الفلسفة النقدية، لكن ليس بالمعنى الأرثوذكسي الذي يمكن أن يجعل من تأويله كانط مجرد تكرار أو تقليد من دون أصالة أو إبداع يذكر؛ إذ على الرغم من تشديده على أهمية المنهج النقدي، وضرورة متابعة المهمة التي حددها كانط، أكد أن نسق هذا الأخير هو «بداية أكثر مما هو

نهاية، متجددة وخصبة، لنقد المعرفة»[228]. كما رأى كاسيرر أن لا مناص من اعتماد الطريقة المنهجية التي أبدعها كانط، مؤكِّدًا أن الطريق النقدية هي التي تؤدي إلى تطوير النسق الكانطي من خلال توسيع آفاق فلسفة النقد، وتفتح نسق العقل على مجالات جديدة تهم الأشكال الثقافية الرمزية في شموليتها، لا على نظرية المعرفة العلمية وحدها، كما اتهمه بذلك هايدغر.

من هنا، نفهم هدف المشروع الكاسيرري المتمثل في الانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة، وتأسيس منطق العلوم المهتمة بدراسة الظواهر الثقافية، وتبيين علاقتها بعلوم الطبيعة، حيث تبنى روح الفلسفة الكانطية، مستنِدًا إلى مبادئ النقد والمنهج الترنسندنتالي، وموسِّعًا بذلك مجال اشتغالها لتنفتح على إنتاجات الإنسان الثقافية كلها، لا على العلوم الطبيعية فحسب. وفي هذا الخصوص، يثار السؤال الآتي: كيف تحقق الانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة في إطار فلسفة الأشكال الرمزية؟

هذا ما سنحاول معرفته في فصول القسم الثاني من هذا الكتاب، من خلال تحديد أسس فلسفة الأشكال الرمزية ومعالمها، وإبراز خصوصيتها وتميزها وأصالتها، مع الكشف عن مدى حضور روح فلسفة كانط فيها.

---

(228) Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. I: De Nicolas de Cues à Bayle*, Trad. de l'allemand par René Fréreux; Préf. par Massimo Ferrari, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 2004), p. 23.

القسم الثاني

البعد الهيرمينوطيقي لفلسفة الأشكال الرمزية

بناءً على ما سبق ذكره في القسم الأول، تبين لنا أن كاسيرر يستهدف تطوير المشروع الكانطي، وجعله ينفتح على مجال الثقافة الإنسانية، من طريق تحقيق نقلة من نقد العقل إلى نقد الثقافة؛ إذ لا يبتغي، في المقام الأول، تأسيسًا إبيستمولوجيًا للعلوم باعتباره امتدادًا لنظرية المعرفة العلمية، بل تتمثل غايته الرئيسة في الانفتاح على أشكال الإبداع الإنساني كلها.

الجدير بالذكر هنا هو أن تلك النقلة تشكل، عند كاسيرر، محور مشروعه الفلسفي الذي تجلى في فلسفة الأشكال الرمزية. حاول هذا الفيلسوف إثبات إمكان تطوير الكانطية بكيفية عملية وإجرائية. يظهر هذا الأمر من خلال بحوثه في مجالات مختلفة (اللغة، الأسطورة، العلم، الفن ...إلخ)، مستثمِرًا أسس الفلسفة النقدية، وموظِّفًا مبادئ المنهج الترنسندنتالي. وفي هذا الخصوص، تثار أسئلة عدة يمكن صوغها كما يأتي:

- كيف يطوِّر كاسيرر المشروع النقدي ويفتحه على رمزية العالَم الإنساني؟

- هل يستند كاسيرر إلى كانط وحده في بناء فلسفة الأشكال الرمزية، أم يستلهم تصورات مفكرين آخرين؟

- كيف تتشكل الرمزية في منظور كاسيرر؟ وما وظائفها في بناء الأشكال الرمزية؟

- هل هناك اختلاف وتمايز بين الأشكال الرمزية، أم هي متماثلة من حيث طبيعتها؟

- هل يتكون صَرْحُ الأشكال الرمزية الكلي من عناصر متنافرة لا صلة بينها، أم يردّ كاسيرر تعددية تلك الأشكال إلى وحدة تركيبية؟

لمعالجة هذه الأسئلة، نتطرق في البداية إلى مسألة جذور نظرية الرمز الكاسيررية، قبل أن ننفتح على أطروحتها المتمثلة في أن عالَم الإنسان قائم على أساس رمزي. ثم نُبرز طبيعة الرموز من جهة أولى، وسيرورة تكوين الرمزية من جهة ثانية، ووظَائفها من جهة ثالثة. وننتقل، بعد ذلك، إلى تحديد سيرورة تكوين «الرمزية» ووظائفها في الأشكال الرمزية الرئيسة عند كاسيرر، أي اللغة والأسطورة والمعرفة العلمية، من أجل اكتشاف طبيعة كل شكل رمزي منها وخصوصيته في عملية التشكيل الرمزي. ونختتم هذا القسم بالتطرق إلى مسألة وحدة الأشكال الرمزية ونسقيتها، سعيًا للكشف عن الكيفية التي يركب بها كاسيرر تلك الأشكال، ومعرفة مدى محافظته على روح التطور والانفتاح المميزة لفلسفة النقد.

الفصل الخامس

الإنسان حيوان رامز

أولًا: جذور نظرية الرمز الكاسيررية

يستند كاسيرر في بنائه فلسفة الأشكال الرمزية إلى عدد من نظريات الفلاسفة والعلماء الذين سبقوه أو عاصروه. ومن أجل معرفة تلك الفلسفة، لا بدّ من الاطلاع على جذورها ومصادرها. لذا، سنتناول في البداية المصادر الفلسفية، ثم سنتطرق بعد ذلك إلى المصادر العلمية التي أثرت في النظرية الكاسيررية حول الرموز.

1 - المصادر الفلسفية

نشير، هنا، إلى أن كاسيرر لم يؤسس نظريته عن الأشكال الرمزية وحده وبمعزل عن تاريخ الفلسفة، بل يحيل هو نفسه إلى مجموعة من الفلاسفة، ويقر بأهمية تصوراتهم في ذلك التأسيس، نذكر منهم لايبنتز وكانط وغوته وهومبولدت.

أ- لايبنتز

لايبنتز من الفلاسفة الذين استند إليهم كاسيرر في تأسيسه نظريته عن الرمز؛ إذ بدلًا من الاستناد، في الدرجة الأولى، إلى المفكرين المعاصرين له، اعتمد كاسيرر على أفكار لايبنتزية عدة وجّهت تصوره إلى الرمز. يظهر ذلك

من خلال اهتمامه بالتصور اللايبنتزي للعلامات وعلاقتها بالفكر والأشياء. فلايبنتز يرى أن من المستحيل استيعاب العالَم الخارجي وإدراكه بالعقل، بكيفية مفهومية وموضوعية، إلا من طريق استخدام العلامات والرموز[1].

بالنظر إلى ذلك، يعتبر كاسيرر أن لايبنتز هو الفيلسوف الأول الذي أخذ في الحسبان دور الوساطة الذي تؤديه العلامات في علاقتها بالأشياء والتمثلات، حيث يقول في هذا الصدد: «لايبنتز هو أول من استخلص (...) النتائج كلها من العلاقة الضرورية التي تجمع بين منطق الأشياء ومنطق العلامات»[2]. فالعلامات، بحسب المنظور اللايبنتزي، لا تستند إلى «الأشياء نفسها مباشرة، وإنما إلى ما يُمَثِّلُها»[3].

تتبيّن، هنا، العلاقة الوثيقة القائمة بين العلامات والأشياء والفكر، وهي علاقة قائمة على دور الوساطة الذي تؤديه العلامات والرموز بين ما هو عقلي وما هو حسي[4]. ويبين كاسيرر طبيعة هذه الوساطة الرمزية، عند لايبنتز، قائلًا: «يستبعد لايبنتز، منذ البداية، المنظور الذي بحسبه يجب أن تكون كل معرفة نسخة وفية لواقع موجود في ذاته. فبين أفكارنا والمحتوى الذي تريد التعبير عنه، لا حاجة إلى علاقة تشابه. ليست الأفكار صورًا للواقع إنما رموزًا له، فهي لا تحاكي وجودًا موضوعيًا، في سماته وخصائصه الجزئية كلها، إنما يكفيها، في ذاتها، تَمَثُّل العلاقات القائمة بين العناصر الجزئية لهذا الوجود، ومن ثمة ترجمتها بلغتها الخاصة»[5].

(1) Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 2: De Bacon à Kant*, Traduit de l'allemand par René Fréreux, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 2005), p. 126.

(2) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3, La Phénoménologie de la connaissance*, Traduction et index de Claude Fronty, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), pp. 59-60.

في إطار حديثه عن تصور لايبنتز، يقول كاسيرر: «لا يمكن أن ينفصل منطق الأشياء، أي المحتويات المفهومية والعلاقات الأساسية التي يقوم عليها تكوين علم ما، (...) عن منطق العلامات». انظر:

Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1, Le Langage*, Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 27.

(3) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 60.

(4) يعتبر كاسيرر أن لايبنتز يربط بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية من خلال اللغة الكونية (Caractéristique universelle). انظر: المصدر نفسه، ص 400.

(5) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 2*, p. 124.

هكذا، نلحظ أن كاسيرر يأخذ عن لايبنتز مفهوم الوساطة التي تؤسس عملية الترميز وتتحكم بعلاقة الأفكار بالأشياء، بوصفها وساطة تجد أساسها، بالضرورة، في الفكر المستعين بالعلامات، باعتبارها «العضو الضروري والأساسي للفكر»[6]. إضافة إلى ذلك، يأخذ كاسيرر من التصور اللايبنتزي للعلامات قوله إن الفكر هو المتحكم بالواقع؛ لأن «خاصة (Le propre) نظرية العلامة عند لايبنتز تتمثل في أنها تسمح بوضع الوعي في أصل كل ترميز، إذ إن وظيفة الرمز هي ربط فكرة واعية بفكرة واعية أخرى، فنسير من الوعي إلى الوعي»[7]. في هذا السياق، يظهر لنا السبب الذي جعل كاسيرر يؤسس نظريته عن الرمز بالاعتماد على لايبنتز، لا على سيغموند فرويد.

نشير، في هذا المقام، إلى أنه بفضل الرمز استطاع فرويد أن يُكَوِّن معرفة بالمناسبات التي يتجلى فيها اللاوعي، ومنها الأحلام بوجه خاص. فهذه تبقى مجال دراسة اللاوعي والحديث عن الرموز بامتياز. والحلم عند فرويد «ضرب من التفريغ النفسي لرغبة في حالة كبت، ما دام يمثل هذه الرغبة وكأنها تحققت»[8]. كما يعتبره «حارسًا للنوم»[9]، لأنه «وسيلة لإلغاء المثيرات (النفسية) التي تقلق النوم، وهذا الإقصاء يتم من طريق إشباع هلسي»[10]، كي يسمح للنائم بالاستمرار في نومه. وبعبارة أخرى، إنه «يشبه الحارس الليلي حي الضمير المكلف أولًا بوأد جميع الأصوات التي قد توقظ النيام، لكن من دون أن يتردد في المقابل في أداء الواجب المعاكس، فيوقظ الناس حين تبعث الأصوات على القلق، ولا يعود في مقدوره أن يتغلب عليها وحده»[11].

---

(6) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 27.

(7) Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, Commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2007), pp. 132-133.

(8) سيغموند فرويد، الحلم وتأويله، ترجمة جورج طرابيشي، ط 5 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993)، ص 66.

(9) Sigmund Freud, *Abrégé de Psychanalyse*, Traduit de l'allemand par Anne Berman, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1951), p. 35.

(10) Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Trad. de l'allemand par Serge Jankélévitch, Petite bibliothèque Payot; 16 (Paris: Payot & Rivages, 2001), p. 159.

(11) فرويد، الحلم، ص 67.

بالنظر إلى أن الأحلام تتميز، عمومًا، بالغموض والضبابية وبتشوه صورها وتداخلها بسبب عوامل الرقابة وآلياتها، ميّز فرويد، في دراسته لها، بين مضمونين: ظاهر وكامن. يقول: «كل ما نحتاج إليه هو أن نتذكر أن نظريتنا لا تقوم على النظر في محتوى الحلم الظاهر، بل تحيل على الأفكار التي يكشف عنها التفسير من وراء الحلم، ومن الواجب أن نفرّق بين محتوى الحلم الظاهر ومحتواه الكامن»[12]. أما العلاقات التي تجمع بينهما فيمكن أن تكون على غرار «علاقة الجزء بالكل، كما ربما تكون علاقة تلميح أو تمثيل بالصور. إضافة إلى هذه الأنواع الثلاثة من العلاقات (...)، هناك العلاقة الرمزية»[13].

إلى جانب الرقابة، تعتبر الرمزية عند فرويد من العوامل التي تقوم بتحريف أفكار الأحلام وتشويهها، ما يفرض ضرورة تفسيرها اعتمادًا على تأويل رموزها، ما دامت «الرقابة يلائمها استخدام الرمزية التي تخدم الهدف ذاته: مسخ الحلم وجعله غير مفهوم»[14].

باختصار، يتبين لنا أن الرمزية الفرويدية تقوم على «اللاوعي»، في حين أن فلسفة الأشكال الرمزية تؤسس على الوعي، وتعتبره قوة تكوينية وطاقة خلاقة. لذا، تبتعد عن التصور الفرويدي، وتتبنى المنظور اللايبنتزي للرموز. فبحسب هذا المنظور، تُعتبَر العلامات رموزًا «ذات صلة بالمستقبل» (Prospectifs)، لأنها أدوات غير جامدة، إنما هي آليات متطورة ومنفتحة للإبداع الواعي. لذلك، نجد كاسيرر يعتمد على هذا المنظور في إنشاء نظرية عن الرمز تتخذ «شكل فلسفة للوعي الخلاق والروح المبدعة»[15].

لكن ما تجدر الإشارة إليه، هنا، هو أنه على الرغم من رفضه التصور الفرويدي عن الرموز، واعتماده، بدلًا من ذلك، على لايبنتز في تصوره إبداعية

(12) سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان؛ مراجعة مصطفى زيور؛ بإشراف المركز العربي للأبحاث النفسية والتحليلية (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 180.

(13) Freud, *Introduction*, p. 177.

(14) المصدر نفسه، ص 154.

(15) Ksouri Ben Hassine, pp. 133-134.

الرموز وخاصيتها المؤسِّسة على الوعي، فإن كاسيرر «يبقى متحفظًا، بل ونقديًا، في تناوله المعمار المفهومي الذي سمح للايبنتز بالحديث عن فن للإبداع»[16].

يصاحب هذا التحفظ تحفظ آخر، مرتبط بتصور لايبنتز للرمز نفسه. فعلى الرغم من الأهمية التي يوليها لايبنتز للرمز، فإنه لم يعتبر المعرفة الرمزية سوى «معرفة عمياء»[17]. جعل هذا القول صاحب فلسفة الأشكال الرمزية يتحفظ مؤكِّدًا أن لا وجود لتعارض بين الحدس والرمز ما دام كل تمثل رمزي يستند إلى أشكال الحدس (الزمان، المكان ...). حتى إن قُبِل هذا التمييز، ينبغي عدم أخذ نعت المعرفة الرمزية بأنها «عمياء» بمعنى سلبيٍ ينتقص من قيمتها، إنما باعتبارها «حدًّا (Limite) للمعرفة الإنسانية»[18]، بمعنى أنها معرفة نسبية، لأنها محدودة، لا معرفة مطلقة تمامًا.

إضافة إلى ذلك، يتحفظ كاسيرر أيضًا في شأن مفهوم الوساطة اللايبنتزي نفسه، لأنه في نظره «نتيجة ضرورية عند لايبنتز لفكرة التناغم المسبق (Harmonie préétablie) باعتباره وحدة في كلٍّ متنوع»[19]. فاستنادًا إلى الانتقادات الكانطية الموجَّهة إلى تصور لايبنتز عن التناغم القبلي، يرى كاسيرر أنه تصوُّر ينزع عن الإنسان فاعليته ومسؤوليته عن أفعاله، ويضفي عليه طابعًا سلبيًا، حيث يقول: «بوساطة نظرية التناغم، يحوِّل لايبنتز مركز الثقل من الفلسفة إلى الثيولوجيا، ويبدو أن عالَم الروح يتحول إلى مدينة للإله»[20]. وبالنظر إلى ذلك، يجعل هذا التحويل العقل الإنساني يتملص من مسؤوليته.

خلافًا لهذه الفكرة، يؤكد كاسيرر، من منظور «أنواري»، ضرورة تحمل العقل الإنساني مسؤوليته تجاه الأسئلة المطروحة عليه وما ينتجه من أدوات فكرية لمعالجتها، حيث «لا يتعلق الأمر بمحتوى الطبيعة، إنما بمفهومها،

---

(16) المصدر نفسه، ص 134.

(17) Nathalie Janz, *Globus Symbolicus, Ernst Cassirer un épistémologue de la troisième voie?*, Philosophie, épistémologie (Paris: Éd. Kimé, 2001), p. 116.

(18) المصدر نفسه، ص 116.

(19) Ksouri Ben Hassine, p. 132.

(20) المصدر نفسه، ص 134.

لا بمعطيات التجربة، إنما بشكلها»[21]، عِلْمًا أن المفهوم والشكل هما، في المنظور الكاسيرري، من إنتاج ذلك العقل.

لذا، يبدو لازمًا إعادة التفكير في نظرية التناغم اللايبنتزية، من طريق إرجاع إشكالية فهم الإنسان إلى العالَم الذي تنتمي إليه حقًا، أي إلى عالَم الثقافة، باعتباره «مركز ثقلها الحقيقي»[22]، وموطنها الأصلي، لا إلى عالَم يتعالى عليه. من ثمة، يمكننا القول إن المساهمة الرئيسية للايبنتز في فلسفة الرمز الكاسيررية تظهر في إبرازها خاصية العلامات التَمَثُّلِيَة والمستقبلية، لأن «المشروع اللايبنتزي حول اللغة الكونية يؤكد مسبقًا الميزة الأساسية والكونية للعلامة (...). كما أن هذه الأخيرة لا تُستخدَم لمنح اختصار رمزي لما هو معروف سلفًا فحسب، بل لفتح طرق جديدة داخل المجهول، وما ليس معطى»[23]. بعبارة أخرى، أخذ كاسيرر تلك الخاصية من لايبنتز واستثمرها في تشييد نظريته عن الأشكال الرمزية التي يقوم عليها العالَم الإنساني، وعمل على تأسيسها انطلاقًا من منظور فلسفة الإنسان، لا من المنظور اللايبنتزي الثيولوجي[24].

إضافة إلى ذلك، يستثمر كاسيرر فكرة التناغم القبلي، محافظًا على عبارتها، لكنه يغير معناها ويحوّل كيفية استخدامها، ويستثمرها بكيفية جديدة ومتميزة ممّا كانت عليه في الفلسفة اللايبنتزيية، لأن تلك الفكرة صارت تدل عنده على العلاقة القائمة بين الأنماط المتنوعة من الترميز والتناغم بين البؤر المختلفة من الرمزية، عِلْمًا أن هذا التناغم لا يمكن فهمه باعتبار هذه الأنماط والبؤر كأشياء في ذاتها، إنما في ارتباطها «باتجاه خاص من النمذجة المثالية (Modelage idéal) (...)، وداخل نمط محدَّد من الموضعة»[25].

(21) Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières*, Traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, L'Histoire sans frontières (Paris: Fayard, 1966), p. 87. *achevé d'imprimer en 2006*.

(22) Ksouri Ben Hassine, p. 135.

(23) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 53.

(24) Ksouri Ben Hassine, p. 135.

(25) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 423.

بناءً عليه، يتبين لنا أن التناغم الذي يدافع عنه كاسيرر يختلف عن الذي دافع عنه لايبنتز، لأنه أصبح، في فلسفة الأشكال الرمزية، موسومًا بطابع صوري غير متعال على روح الثقافة الإنسانية، بل مؤسَّسًا داخلها. بعبارة أخرى، استبعد كاسيرر سلبية الإنسان التي نجمت عن فكرة التناغم عند لايبنتز، وأكد أن الانسجام لا ينجم إلا انطلاقًا من وعي الإنسان وإبداعيته الفعلية في عالَمه الثقافي من طريق ابتكار الأشكال الرمزية. وبذلك، يمكن القول إن التناغم في فلسفة كاسيرر يعني أن قوانين الوعي تظهر «في كل جزء من الوعي، وأن عالَم الإنسان ليس سوى إبراز القوانين الكونية للروح في تفرد الرموز الحسي، وهي القوانين التي تنشئ تناغمًا بنيويًا (...) بين أنماط التشكيل أو الترميز»(26).

ب- كانط

تستلهم نظرية الرمز الكاسيررية كثيرًا من أفكار الفلسفة النقدية، نذكر منها الرسم الخيالي الترنسندنتالي كما يحضر في **نقد ملكة الحكم** بوجه خاص.

ينطلق كانط من تأكيد ارتباط عرض واقع المفاهيم بالحدوس، ويرى أن ثمة نوعين من المفاهيم يرتبط بهما نوعان مختلفان من الحدوس: **الأول**، المفاهيم الإمبريقية التي ترتبط بها الحدوس المسماة «الأمثلة» (Exemples)؛ **والثاني**، مفاهيم الفهم الخالصة التي ترتبط بها الحدوس المسماة «الرسوم الخيالية»(27) (Schèmes).

ارتباطًا بهذا التقسيم، يضع كانط تقسيمًا آخر خاصًا بـ«البيان بواسطة الأمثلة» (Hypotypose)، حيث يؤكد أن هذا العرض يكون إما تخطيطيًا خياليًا وإما رمزيًا. فإذا كان التخطيطي الخيالي يؤسس على علاقة قائمة بين الحدس

---

(26) Ksouri Ben Hassine, p. 136.

(27) Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre [et al.], Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1985), §59, p. 313.

نشير، في هذا السياق، إلى أنه إذا كان هذا التقسيم ينطبق على المفاهيم. فإنه لا ينطبق على أفكار العقل، لأن عرض واقعها الموضوعي غير ممكن البتة، نظرًا إلى غياب حدس يلائمها. انظر: المصدر نفسه، الفقرة 59، ص 313-314.

والمفهوم، يقوم الرمزي على علاقة التمثيل (Analogie) وحدها. يقول كانط في هذا الصدد: «يكون كل بيان بالأمثلة (...)، باعتباره فعلًا لإضفاء طابع حسي، واحدًا من نوعين: إما تخطيطيًا خياليًا حيث يُعطى حدس ملائم قبليًا لمفهوم يدركه الفهم، وإما رمزيًا حيث لا يوجد أي حدس حسي ملائم لمفهوم لا يمكن أن يفكر فيه سوى العقل، وهو حدس تماثل معه طريقة ملكة الحكم لطريقة ما يلاحَظ في الترسيمة الخيالية، أي تتفق معها في النظر إلى قاعدة الطريقة فحسب، لا في النظر إلى الحدس نفسه، فيكون الاتفاق حينها مع شكل التأمل لا مع المحتوى»[28].

نشير، في هذا الإطار، إلى أن كانط يكشف، هنا، عن الطابع غير المباشر للعمليات التمثيلية التي يقوم بها الرمز، حيث يعتبر أن الحدوس الخاضعة للمفاهيم بكيفية قبلية نوعان رئيسان: **الأول**، «الرسوم الخيالية» وتتميز بكونها تسلك طريقًا برهانية، وتعمل على تقديم المفاهيم بكيفية مباشرة؛ **والثاني**، الرموز التي تعتمد على التمثيل، وتعمل بتقديم المفاهيم بطرائق غير مباشرة، حيث «تقوم ملكة الحكم هنا بعمل مزدوج: في البدء تخص المفهوم بحدس حسي ما، ثم تطبق قاعدة التأمل البسيطة، في هذا الحدس، على موضوع مخالف تمامًا، يكون الأول من نوعه هو الرمز»[29].

بهذا، يتبين لنا أن الرمز عند كانط يعمل من خلال «التمثيل»، باعتباره عملية تعبيرية غير مباشرة تقوم بها ملكة الحكم استنادًا إلى قاعدة التأمل،

(28) المصدر نفسه، الفقرة 59، ص 314.

(29) المصدر نفسه، الفقرة 59، ص 314-315. نسجل هنا أن هذه الفكرة يتردد صداها في نص آخر لكانط، حيث يعتبر فيه أن المعرفة التي تستند إلى الرموز تكون معرفة رمزية ومتوسّطة، لأنها تستند إلى وسائل غير مباشرة تتمثل في الرموز. يقول كانط في هذا الصدد: «إن أشكال الأشياء (الحدس)، باعتبارها لا تستخدم إلا كوسائل للتمثل بواسطة المفاهيم، عبارة عن رموز، والمعرفة التي نحصل عليها من خلالها تسمى رمزية أو تشكيلية (...). فليست الرموز سوى وسيلة يستعملها الفهم - لكن بكيفية غير مباشرة ببساطة، تتم بوساطة المماثلة مع مجموعة من الحدوس التي يمكن للمفهوم أن ينطبق عليها - من أجل منح هذا المفهوم دلالة ما من خلال تمثيل موضوع معين». انظر:
Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, GF-Flammarion; 665 (Paris: Flammarion, 1993), pp. 135-136.

«فلغتنا مليئة بالتقديمات غير المباشرة بحسب تمثيل لا يحوي التعبير، عن طريقه، على رسم خيالي خاص بالمفهوم، إنما على رمز للتأمل فحسب»[30]. وأمام هذا الإقرار بهذه العمليات التعبيرية غير المباشرة، نسجل أن كانط أثر في تصور كاسيرر للأشكال الرمزية.

إضافة إلى ما سبق، نرى أن كاسيرر استلهم تصور كانط للرسم الخيالي، حيث لا يمكن غض الطرف عن التقارب بين الرمز عند كاسيرر والرسم الخيالي الترنسندنتالي عند كانط في كتابه **نقد ملكة الحكم**[31]. واعتماد كاسيرر على الرسم الخيالي كما يحضر في هذا الكتاب يعني، في نظرنا، أنه يتحفظ، ضمنيًا، في شأن ما قاله كانط عنه في كتابه الآخر **نقد العقل الخالص**. فيجب أن يُقرأ التمييز الكانطي بين الرسم الخيالي والرمز في إطار تطور تفكير كانط من **نقد العقل الخالص** إلى **نقد ملكة الحكم**، وفي ارتباط بتصوره للعلاقة بين الكلي والجزئي. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «يمكن فهم التعارضات القائمة بين الشكل والمادة، التجربة والإدراك، القبلي والبعدي، في تعبير مشترك، لأنها تتجه كلها، بالفعل، إلى تحديد جديد للعلاقة بين الكوني والجزئي. و**نقد العقل الخالص** يبحث عن حل المسألة الملازِمة لعلاقتهما في مذهب الترسيمة الخيالية الخاصة بمفاهيم الفهم الخالصة، حيث إن الرسم الخيالي هو وحدة المفهوم والحدس، والوظيفة المشتركة التي يلتقيان فيها ويتجاوزان غرابتهما وتنافرهما»[32].

---

(30) Kant, *Critique de la faculté*, p. 315.

(31) يظهر هذا التقارب من خلال كون الرسم الخيالي الكانطي والرمز الكاسيرري لا يعبران بكيفية مباشرة عن واقع معطى، إنما هما شرطان قبليان لإمكان تمثل الواقع وبنائه. فعلى غرار الرسم الخيالي، يقوم الرمز بربط عناصر معينة، وهذا الربط يشترط «وجود قوانين محدَّدة تنظِّم الانتقال من المحسوس إلى المعقول في الآن نفسه، أي وجود قبلي يَكُون هنا شرطَ كل تركيب. ومن ثم، تشير الرمزية إلى هذه العملية التي تقوم من طريقها الروح بموضعة العنصر العقلي في أشكال مادية». انظر: Ksouri Ben Hassine, p. 139.

(32) Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III: Les Systèmes post-kantiens*, Traduction par M. Fichant à l'initiative du Collège de Philosophie, Philosophie, épistémologie, histoire des sciences (Lille: Presses universitaires de Lille, = 1983), p. 20.

لكن، على الرغم من الفاعلية التوحيدية التي يتوافر عليها الرسم الخيالي، يوجه كاسيرر نقده إلى نظرية الترسيمة الخيالية الترنسندنتالية، كما حدَّدها كانط في **نقد العقل الخالص**؛ لأنها، في نظر كاسيرر، «تعاني نقصًا ما. ففي الشكل الذي تظهر فيه أولًا، يبدو أنها لا تمثِّل سوى وساطة خارجية، يمكنها، من دون شك، أن تجعل فاعلية مشتركة للحساسية والفكر مفهومة، لكن على الرغم من ذلك، وبعيدًا من التوفيق بين تنافرهما الداخلي والأساسي، تزيد من حدته. والمقولة تظهر هنا بوصفها أنموذجًا لأصل مستقل، وتبدو غير محدودة إلا في تطبيقها بحساسية غريبة، كما لو أن الأمر يتعلق بإكراه خارجي»[33].

ارتباطًا بذلك، يؤكد كاسيرر أن تجاوز النقص الذي تعانيه الترسيمة الخيالية في **نقد العقل الخالص** لم يتم إلا في **نقد ملكة الحكم** الذي أسند فيه كانط الرسم الخيالي إلى قدرة ملكة الحكم، وصاغ فيه مسألة العلاقة بين الجزئي والكوني وفق منظور جديد. يؤكد كاسيرر، في هذا الخصوص، أن كانط اعتبر في **نقد العقل الخالص** أن «الكونية موجودة في الأساس إلى جانب مفاهيم الفهم، بينما الجزئية موجودة إلى جانب المعطى، الحدس الحسي. أما **نقد ملكة الحكم** فيرفع المسألة مباشرة إلى مستوى أعلى، حيث يتساءل عن الأساس والحق الترنسندنتالي لتجزيئية قوانين الفهم ذاته. فالمبادئ التركيبية المحدِّدة للشروط الكونية لإمكان التجربة (...) تترك في الأفق عددًا لامتناهيًا

= نشير، هنا، إلى أن كانط يؤكد في الترسيمة الخيالية الترنسندنتالية أن الرسم الخيالي الترنسندنتالي يجمع بين جانبين: الأول عقلي والثاني حسي، ومن ثم فهو يتميز من الصورة (Image) لأنها عبارة عن «منتوج للقدرة الإمبريقية للخيال المنتج، أما الرسم الخيالي للمفاهيم الحسية، مثلما هو شأن الأشكال في المكان، فهو منتوج وتشابك للخيال الخالص القبلي إن صح التعبير، الذي بواسطته وتبعًا له تكون الصور ممكنة». انظر:

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud; Préface par Charles Serrus, Quadrige, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 153.

(33) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III*, pp. 20-21.

من التحققات الممكنة، في شأن اختيار وتحديد أكثر سعة لا يمكن تلك المبادئ ذاتها أن تتخذ أي قرار بصددها»[34].

انطلاقًا من هذا التصور الحاضر في نقد ملكة **الحكم**، ظهرت وحدة جديدة بين الكوني والجزئي، تتميز بكونها وحدة منطقية مجردة، وإنما وحدة مؤسَّسة على فكرة تنظيمية يتحقق بفضلها الانسجام بين ما هو كوني وما هو جزئي، عِلْمًا أن هذا الانسجام «لم يكن في إمكان الترسيمة الخيالية المجرَّدة لنقد العقل أن تُمَثِّلَه، ولم يُدرَك إلا حين سعى كانط إلى تفسير المبدأ الملموس للبحث الجزئي نفسه، وحين توصل إلى مفهوم جديد وأكثر غنى للطبيعة من خلال مشكل الأشكال الغائية العضوية»[35].

نشير، في هذا الصدد، إلى أن وضع هذا المفهوم الجديد الخاص بالطبيعة أثر في الترسيمة الخيالية والعلاقة بين الجزئي والكوني، بل في فلسفة النقد برمتها، حيث صار من اللازم الانفتاح على طرائق جديدة للتفكير في تلك العلاقة من أجل إيجاد وحدة كلية تشمل ما هو جزئي وما هو كوني، وتتميز باتساعها وقابليتها للانفتاح والتطور. فبفضل ذلك المفهوم، فكَّر كانط في تحديد فكرة توحيدية ذات طبيعة غائية يتم بوساطتها إيجاد حل لثنائية الطبيعة والحرية. لهذا السبب، نرى أن كاسيرر - في مشروعه الرامي إلى الانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة، الذي يتجلى في فلسفته حول الأشكال الرمزية - يستند إلى **نقد ملكة الحكم** بكيفية أساسية؛ إذ يجد فيه معالم تطور الفلسفة النقدية حاضرةً.

(34) المصدر نفسه، ص 21. نضيف إلى ذلك أن كاسيرر لا يأخذ الرسم الخيالي كما حدِّد في **نقد العقل الخالص**، إنما كما تم تحديده في **نقد ملكة الحكم**؛ فكانط جعل نظرية الترسيمة الخيالية تحل ثنائية الصور الحسية والصور العقلية، حيث ترتبط الأولى بالحساسية المتميزة بالتلقي، وترتبط الثانية بالفهم المتميز بـ«التلقائية» المميزة للفهم. إلا أن هذا التصور الكانطي «لم يُرْضِ كاسيرر الذي يعتبر أن التلقائية هي خاصية الروح في كليتها. لذا، يفضل كاسيرر الرسم الخيالي الموجود في **نقد ملكة الحكم** على المعروض في **نقد العقل الخالص**. ففي **نقد ملكة الحكم** يؤكد كانط القدرة الإنتاجية للرسم الخيالي، مُقرًا بذلك بتلقائيته المهمَلة في **نقد العقل الخالص**». انظر:
Ksouri Ben Hassine, pp. 126-127.

(35) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III*, p. 23.

يقول كاسيرر في هذا الصدد: «قاد التطور المحايث للمنهج النقدي ذاته إلى نقطة يتجاوز فيها نفسه بمعنى ما. والتقدم الذي يظهر، عند كانط، في لغة النقد الترنسندنتالي يقدم إلينا، في الآن نفسه، التصميم الذي يمكن، انطلاقًا منه، تصور التوجه العام لخصائص التفكير المقبل الأساسية»[36]. من ثم، نسجل أن كاسيرر عثر، في **نقد ملكة الحكم**، بوجه خاص، على إمكان تطوير المشروع الكانطي ليصبح نظرية عن الرمز والثقافة.

يمكننا القول إن عملية الربط التي يقوم بها الرسم الخيالي عند كانط هي التي أقام كاسيرر، على أساسها، تصوره للرمز باعتباره تركيبًا بين ما هو حسي وما هو عقلي. إضافة إلى الخاصية التركيبية لعملية الربط هذه، نرى أن كاسيرر استلهم خاصية الوساطة المميزة لعمل الرموز وفاعليتها عند كانط. فاستنادًا إلى كانط، يعتبر كاسيرر أن الرمز يضطلع بدور الوساطة والتركيب، وأنه هو نفسه يدل على فاعلية روحية رمزية. بعبارة أدق، يدل على عمل للروح التي تنشد تأسيس مجال الدلالة. وفي ظل ذلك، يتبين أن «الفاعلية الرمزية، باعتبارها فاعلية منتجة للرموز، تُبرِز تلقائية الروح، وحضورها الأصلي أمام ذاتها في فاعليتها الخاصة»[37].

لكننا ننبه هنا إلى أن كاسيرر، في تصوره لفاعلية الوساطة الروحية المميزة للرموز وكيفية اشتغالها، يتميز من كانط، على الرغم من انطلاقه من تصور هذا الأخير للترسيمة الخيالية. فكاسيرر يفهم هذه الترسيمة بمنظور جديد، وبكيفية أكثر اتساعًا، حيث لم تعد تسمح «بفهم تركيب الحدوس والمفاهيم فحسب، بل فهم التوافق بين أصناف الرموز المختلفة أيضًا. وهكذا، يتخذ التركيب عند كاسيرر سعة ومرونة جديدتين، حيث تعتبر الرموز كلها قوى، وكل قوة تنتج وتضع عالمها الخاص»[38]. وهاتان السعة والمرونة تميزان، في نظرنا، منظور كاسيرر للرمز في فلسفة الأشكال الرمزية ومشروعها الهادف إلى توسيع مجال النقد والانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة.

---

(36) المصدر نفسه، ص 24.

(37) Ksouri Ben Hassine, p. 138.

(38) المصدر نفسه، ص 127-128.

ج- غوته

تشكل أفكار غوته إحدى المرجعيات الأساس في فلسفة كاسيرر، حيث قلما يغيب عن كتاباته، بل يمكننا القول إن نظريته في الأشكال الرمزية تحتوي على عناصر تعود في أصلها إلى غوته. بعبارة أخرى، يُعتبَر هذا الأخير «مرجعًا ثابتًا»[39] بالنسبة إلى كاسيرر؛ إذ غالبًا ما يحيل إليه. ويمكن رصد بعض معالم تأثير غوته في الفلسفة الكاسيررية. فالتمثل يحتل في نظرية غوته مكانة مميزة، لأنه مفتاح الرمزية عنده باعتبارها «نقطة التقاء بين العام والخاص»[40] وترابطهما في ما بينهما. ولا يقل التمثل أهمية كذلك في نظرية كاسيرر عن الرمز؛ إذ يعتبره وظيفة رمزية تتوسط وظيفتي التعبير والدلالة. لذا، «يمكن مماثلة وظائف الرمز بثوابت (ما هو عام) التي تتجلى بكيفيات جد مختلفة (أي ما هو خاص) داخل شكل رمزي. ومع ذلك، نشير إلى أن العلاقة بين العام والخاص، عند كاسيرر، ليست عملًا للتمثل وحده، إنما لكل طبقات معنى الرمزية»[41].

تجدر الإشارة إلى أن غوته يرى علاقة دينامية متبادلة بين الفكرة والتجربة، حيث تسير الأولى نحو الثانية، وتتحرك الثانية نحو الأولى بكيفية مستمرة، من دون أن تكون لإحداهما قيمة أعلى من الأخرى في عملية إنتاج المعرفة الخاصة بالطبيعة، عِلْمًا أنه يسود، في تلك العلاقة الدينامية، تحديد متبادل خالص بين الكوني والجزئي. يقول غوته: «يخضع الجزئي دائمًا للكوني، وعلى الكوني أن يتكيف دائمًا مع الجزئي»[42]. فما يميز العلاقة بين الجزئي والكوني، بحسب غوته، هو أنها ليست من نمط العلاقة المنطقية التي تقضي بإدراج الأول تحت

---

(39) Janz, p. 118.

(40) المصدر نفسه، ص 118.

(41) المصدر نفسه، ص 118-119.

(42) J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, no. 199,

ذُكر في:

Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV: De la mort de Hegel aux temps présents*, Traduction par Jean Carro [et al.], Passages (Paris: Les Éd. du CERF, 1995), p. 185.

لواء الثاني، إنما هي من نمط العلاقة الرمزية[43]، حيث يمثل الجزئي الكوني باعتباره «انكشافًا لآنية (Instantanéité) حية ولما لا يمكن سبره، لا بوصفه خيالًا أو ظلًا»[44]. بمعنى أن لا يمكن الانتقاص من قيمة الجزئي، ولا اعتباره ثانويًا أو ملحقًا تابعًا للكوني.

تتمثل طبيعة العلاقة الدلالية للرمز، عند غوته، في قدرة الخاص على الانتقال إلى مستوى العام، حيث يسمح «بأن نرى القانون العام من خلال حالة خاصة (لكن ليس بدلًا منها) (...)»[45]. في ذلك الانتقال، يتحقق التركيب بين ما هو خاص وما هو عام في الرمز من دون تعزيز أهمية هذا الأخير، بسبب شموليته وعموميته، على حساب الأول بالنظر إلى جزئيته وخصوصيته.

نشير، في هذا المقام، إلى أن التركيب ليس الخاصية الوحيدة المميزة للرمز عند غوته، بل ترتبط به خصائص أخرى استلهمها كاسيرر في بنائه فلسفة الأشكال الرمزية. من بين هذه الخصائص نجد أن الرمز «تعيين غير مباشر»، حيث يقول غوته: «إذا كانت الرمزية تشير إلى شيء آخر خارج التمثل، فذلك يكون دومًا بكيفية غير مباشرة»[46]. كما يتميز الرمز بكونه حيويًا ومكثفًا وإنتاجيًا، ومعناه لامتناه، ما يستدعي تأويلات لامتناهية، حيث يؤكد تزفيتان تودوروف أن غوته يعتبر الرمز «موجودًا ودالًا في الآن نفسه، ومحتواه ينفلت من العقل؛ إذ يُعبِّر عما لا يمكن قوله (Indicible) (...) ويستدعي عملًا تأويليًا لامتناهيًا»[47].

إضافة إلى الخصائص سابقة الذكر، نسجل أن الرمز عند غوته يتميز بأساسه الدينامي، حيث إنه انطلاقًا منه، يؤكد كاسيرر الدينامية المحايثة للروح

(43) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, p. 185.

(44) J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, no. 314, dans: Ibid., p. 185.

(45) Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Collection Poétique (Paris: Éditions du Seuil, 1977), p. 238.

(46) J. W. Goethe, «Sur les objets des arts figuratifs,» Jubiläumsausgabe 33, p. 94, ذُكر في:
Todorov, p. 236.

(47) Todorov, p. 243.

وحركيتها اللامتناهية[48] السائدة في الثقافة الإنسانية. لإثبات هذا الطابع الدينامي الذي يضفيه غوته إلى الرمز، يقول كاسيرر: «لا يفكر غوته بطريقة استاتيكية بل بطريقة دينامية تمامًا، حيث لا يستسلم إطلاقًا لما هو دائم؛ لكنه لا يقر بأي دوام سوى ذلك الذي يحضر داخل الصيرورة وينكشف بمقتضاها»[49].

لفهم هذه العلاقة الدينامية، يؤكد غوته ضرورة الاستناد إلى نمط محدَّد من التفكير يسمح بإدراك الدائم في المتحول، ورؤية الأبدي داخل الزائل. وبفضل ذلك التفكير، يمكن الارتقاء إلى نظرة «يتوحَّد فيها العقل الإنساني مع الفلسفة»[50]، ويصير بإمكان الإنسان أن يدرك ديمومة الحركة المتحكمة بحياته وصيرورتها. بعبارة أخرى، «إذا كانت الفلسفة تبحث عما هو دائم ومستمر فوق المكان والزمان، فإننا نحن البشر محكومون بالامتداد والحركة. إننا لا نمتلك الحياة إلا في انعكاس الحياة الملوَّن؛ ولا يمكننا استيعاب الوجود والوصول إليه إلا بانبساطه في الصيرورة. هذا التشابك المتبادل الخاص بالوجود والصيرورة، بالديمومة والتغير، يلخصه غوته في مفهوم الشكل الذي أصبح عنده مفهومًا بيولوجيًا قاعديًا»[51].

د- هومبولدت

هومبولدت من المفكرين الذين ساهموا في بناء نظرية كاسيرر عن الرمز بصفة عامة، ونظريته في اللغة بصفة خاصة؛ إذ عند «دراسة اللغة، لم يكن بإمكان كاسيرر الاعتماد على كانط ولا على كوهن وناتورب، لأن هؤلاء لم يعالجوا هذه المسألة عمليًا»[52]. لذا، استند إلى أعمال هومبولدت التي رأى

---

(48) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 28.

(49) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, pp. 177-178.

(50) J. W. Goethe, «Aphoristisches zu Joachim Jungius: Leben und Schriften,» in: *Naturwissenschaftliche Schriften* (éd. de Weimar), t. VII, p. 120, dans: Ibid., p. 177.

(51) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, pp. 177-178.

(52) Janz, p. 123.

فيها استمرارية للفكر الكانطي، بالنظر إلى اعتماده على المنهج الترنسندنتالي في بحثه اللساني المميز بانفتاحه على تعددية المعارف والثقافات[53]. لكننا نشير، هنا، إلى أنه استلهم تلك الأعمال وطورها بتوسيع مجال انطباقها؛ إذ عمّمها على الرموز كلها، اللغوية أو الفنية أو العلمية ...إلخ.

يمكننا رصد حضور نظرية هومبولدت في فلسفة الأشكال الرمزية من خلال الآتي: إذا اعتبر هومبولدت أن اللغة ليست منتوجًا (ergon)، إنما هي طاقة (energeia)، ما يعني أنها ليست منتوجًا أو عملًا مصنوعًا إنما سيرورة وفاعلية، أي «طاقة روحية»[54] في أساسها، فإن كاسيرر بدوره يعتبر أن كل شكل رمزي يُعبِّر عن إبداعية الروح، و«يخبر عن الكيفية التي تُشيِّد بها الروح لنفسها عوالم ما»[55]، بحسب فاعلياتها الإنتاجية والدينامية.

يظهر الطابع الدينامي الذي تتميز به المفاهيم التي اشتغل عليها كاسيرر، مثل اللغة والشكل والرمز، من خلال ما قاله عن الروح: «مصطلح الروح دقيق؛ لكن يجب ألا نستخدمه كتسمية للجوهر (...)؛ إذ ينبغي أن نستعمله بالمعنى الوظيفي كاسم يشمل الوظائف كلها التي تشكِّل عالَم الثقافة الإنسانية وتشيِّده»[56].

ما يجدر التنبيه إليه، هنا، هو أن كاسيرر اهتم بالتمييز الهومبولدتي بين المنتوج (ergon) والطاقة (energeia) قبل كتابه **فلسفة الأشكال الرمزية**. فالتعارض بين مفهومي الجوهر والوظيفة الحاضر في كتابه **الجوهر والوظيفة** يؤسس على تلك الثنائية نفسها، حيث إنه سعى، في هذا الكتاب، إلى بيان «الكيفية التي استُبدِلت بها المفاهيم السكونية بالتدريج، مثل الجوهر والوجود والشيء،

---

(53) المصدر نفسه، ص 123.

(54) Ernst Cassirer, *Liberté et forme: L'Idée de la culture allemande*, Traduit de l'allemand par Jean-Carro, Martha Willmann-Carro et Joël Gaubert, Publié avec le concours du Centre national du livre, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 2001), p. 335.

(55) Janz, p. 124.

(56) Ernst A. Cassirer, «Structuralism in Modern Linguistics,» *Word: Journal of the International Linguistic Association*, vol. 1, no. 2 (1945), p. 114,

ذُكر في:

Janz, p. 125.

بمفاهيم الوظيفة والعلاقة والظاهرة ...إلخ، من خلال تطور العلوم الحديثة. وفي فلسفة الأشكال الرمزية لم يُدرَس الرمز باعتباره منتوجًا أو موضوعًا، إنما بحسب وظائفه المختلفة»(57).

2 - المصادر العلمية

إذا كان كاسيرر قد استند إلى مجموعة من التصورات الفلسفية في بنائه نظريته عن الرموز، فإنه استلهم كذلك أفكار علماء معاصرين أيضًا، منهم هرمان هلمهولتز وهاينريش هرتز وبيار دوهيم ويوهان فون يوكسكل.

أ- هلمهولتز

استند كاسيرر إلى أعمال هلمهولتز عن البصريات الفيزيولوجية؛ إذ عثر فيها على تصور جديد لسيرورة تكوين المفاهيم بصفة عامة، ومفهوم العلامة بصفة خاصة، وهو تصور يتجاوز نظرية «الانعكاس» (L'abbildtheorie)(58). فهلمهولتز يؤكد أن العلامة «لا تسعى إلى أي نوع من التشابه مع ما تشير إليه. وتنحصر العلاقة بينهما في أن يستدعي الموضوع نفسه العلامة نفسها عندما يشتغل في الأوضاع نفسها»(59).

نشير هنا إلى أن كاسيرر اعتبر هلمهولتز أفضل عالِم فيزيائي تمكن من تجاوز التصورات التي تؤسس نظريات العلم على الانعكاس، وتؤكد أنه من الضروري أن تعكس المفاهيم العلمية الموضوعات الخارجية، انطلاقًا من قولها بوجود علاقة التشابه القائمة بينها، حيث يقول كاسيرر في هذا الصدد: «من بين الفيزيائيين المحدثين كلهم، ربما يكون هلمهولتز أفضل مَن أكد أنه ينبغي عدم ادعاء تشابه مفاهيم الفيزياء الرياضية مع الموضوعات الواقعية بتاتًا، وأن هذه المفاهيم لا تعمل إلا باعتبارها علامات لهذه الموضوعات»(60).

---

(57) Janz, p. 125.

(58) المصدر نفسه، ص 120.

(59) Hermann L. F. von Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, 2ème éd. (Hamburg; Leipzig: L. Voss, 1897), p. 586, dans: Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... 3, p. 358.

(60) المصدر نفسه، ص 358.

نلحظ، في هذا المقام، أن العلامات التي تُعتمد في التعبير عن موضوعات المعرفة تجد أساسها في الفكر الإنساني، لأنها من إنتاجه وإبداعه. ويرى كاسيرر أن، على أساس هذه الفكرة، سعى هلمهولتز إلى إيجاد «أسس تشييد علم الحساب وإضفاء طابع أكسيومي كلي عليه. وهكذا فقد اعتقد أنه وضع، في هذا المجال، جسرًا بين الرياضيات والتجربة، وأنه بذلك أضفى، بكيفية غير مباشرة، مشروعية على النظرية الإمبريقية وبرَّرها»(61).

يمكننا القول، بهذا الخصوص، إن قيمة مفاهيم الفيزياء عند هلمهولتز لا تكمن في قدرتها على أن «تعكس معطى قبليًا بوفاء، وإنما بمقتضى الوحدة التي تنتجها من ذاتها أدوات المعرفة بين الظواهر. فينبغي أن يأخذ نسق الفيزياء المفهومي في اعتباره مجموع العلاقات القائمة بين الموضوعات الواقعية وفهم كيفية ترابطها في ما بينها»(62).

بناءً عليه، نرى أن أفكار هلمهولتز الفيزيائية تحضر داخل نظرية كاسيرر عن الأشكال الرمزية، من جهة رفضها نظرية الانعكاس، وتأكيدها أهمية الرموز في بناء المعرفة الإنسانية.

ب- هرتز

على غرار هلمهولتز، خلّص هرتز العلاقة بين العلامات والموضوعات من نظرية الانعكاس. ففي إطار تحليله مفاهيم المعرفة التي تنتجها علوم الطبيعة عمومًا، والميكانيكا خصوصًا، اعتبر هرتز أنها مفاهيم يمكن تحديدها بوصفها «رموزًا». بعبارة أخرى، لا يمكن اعتبار مفاهيم الميكانيكا (الكتلة أو القوة على سبيل المثال) نسخًا للواقع، إنما رموزًا لا تحاكي الموضوعات الطبيعية. وهذه الرموز «لا تظهر نتائجها المنطقية في الواقع سوى بواسطة تدخلنا. فما يطلبه هرتز من الرمز هو أن يسمح ببناء الواقع من خلال استنباط بسيط، انطلاقًا من

(61) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, p. 77.

(62) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 16.

المفاهيم، وباستقلال عن التجربة»[63]. لذا، يرى كاسيرر أن هرتز أنجز ثورة في نمط التفكير لأنه بفضل كتابه مبادئ الميكانيكا (1894)، «حوّل نظرية المعرفة كنسخة إلى نظرية خالصة في الرمز. فالمفاهيم - المفاتيح الخاصة بالعلم لم تعد تظهر باعتبارها نسخًا محاكية لمعطى مباشر للأشياء، إنما بوصفها مشروعات بنّاءة للفكر الفيزيائي، مشروعات يتمثل الشرط الوحيد لقيمتها وحمولتها النظريتين في الاتفاق المتجدد دومًا بين نتائجها الضرورية وما تسمح التجربة بملاحظته»[64].

نسجل هنا أن العمل الأساسي الذي أنجزه هرتز واستلهمه كاسيرر يتمثل في نزع كل بعد محاكاتي عن الرموز، وإضفاء أبعاد ذات طبيعة خلاقة وإبداعية عليها، بالنظر إلى دورها في بناء مفاهيم الفكر الفيزيائي وفتحه على إمكان التنبؤ بالتجارب الممكنة. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «يطلب هرتز من معرفتنا بالطبيعة القيام بمهمة عاجلة مقدمة على غيرها، تتمثل في السماح لنا بالتنبؤ بتجاربنا المستقبلية. لذا، ينبغي أن تكمن طريقتها (...) في إيجاد رموز أو صور داخلية لموضوعات خارجية»[65].

لتأكيد ابتعاده عن نظرية الانعكاس، يرى هرتز أن التمثلات والصور التي ينتجها العلم هي التي تشيِّد علاقة العالِم الفيزيائي بالواقع وتحدِّدها. تحضر هذه العلاقة في العمليات التي ينجزها حاليًا أو مستقبلًا، من خلال أدائه مهمة التنبؤ بالتجارب اللاحقة انطلاقًا من تنظيم العمليات الحاضرة، حيث يقول هرتز نفسه: «إن طريقة الاشتقاق التي نستخدمها من أجل الحصول على التنبؤ المرجو هي دومًا كالآتي: ننتج صورًا داخلية أو رموزًا لموضوعات خارجية، حيث تصير نتائجها ضرورية دائمًا بالنسبة إلى الفكر (...). وما إن ننجح، انطلاقًا من التجربة السابقة، في اشتقاق الصور ذات التشكيل المرجو، نتمكن باتخاذها نماذج، من التنبؤ، في وقت قصير، بالنتائج التي لن تظهر في العالَم الخارجي إلا بعد وقت طويل، بل تظهر باعتبارها نتائج لتدخلنا الخاص»[66].

(63) Ksouri Ben Hassine, p. 137.

(64) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 33.

(65) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 15.

(66) Heinrich Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik* (Leipzig: J. A. Barth, 1894), p. 1, dans: Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, p. 133.

نرى، في هذا الإطار، أن فلسفة الأشكال الرمزية تستند إلى أفكار هرتز عن الرمز ودفاعه عن أهميته في بناء المعرفة الفيزيائية، بالنظر إلى أن ما يتم البحث عنه في مجال الفيزياء، في الأساس، هو تمثلات الظواهر الطبيعية وتسلسلها وفق اقتضاء الفكر وضرورته. لا يمكن امتلاك هذه التمثلات «سوى بترك العالَم المباشر للانطباعات الحسية خلفه (...). فالمفاهيم الإجرائية الخاصة بالمكان والزمان والكتلة والقوة (...) هي صور حرة تشيّدها المعرفة من أجل التحكم بعالَم التجربة الحسية»[67].

انطلاقًا مما سبق، نلاحظ أن كاسيرر استند إلى ما أنجزه هلمهولتز في شأن العلامة، وما قام به هرتز في خصوص الرمز، حيث استلهم النتائج التي توصلا إليها من أجل استبدال التصور الإمبريقي والجوهراني للمعرفة بتصور وظيفي، واعتبار المفاهيم رموزًا ووسائط لا تعكس الواقع مباشرة، كما لا تجمّده في إطارات جوهرية ثابتة، لأن الرموز هي من خلق الروح خلال عملية «تَمَثُّلها للعالَم»[68]. لكن، ما يجدر بنا التنبيه إليه، هنا، هو أن كاسيرر لا يقف عند حدود ما توصل إليه هلمهولتز وهرتز في مجال العلوم الدقيقة، بل يستثمرها ويُعمِّمُها لتشمل الأشكال الرمزية كلها، التي لا يعتبرها كاسيرر، بدوره، «نسخًا تحاكي معطى مباشرًا، وإنما مشروعات»[69]. وهذه المشروعات تتميز بالانفتاح، وبقدرتها على البناء والإبداع في مجال الثقافة الإنسانية كلها.

ج- دوهيم

دوهيم من الفيزيائيين المعاصرين الذين أثروا في بناء كاسيرر مفهوم الشكل الرمزي. في هذا السياق، نشير إلى ما قاله دوهيم في شأن أهمية هذه الوساطة الرمزية ودورها في بناء النظرية الفيزيائية، وفتح عالَم الواقع الفيزيائي، حيث يؤكد أن «بفضل الرموز، تُعَبِّر النظريات عن الوقائع (...). وإذا كانت

(67) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 26.

(68) Janz, p. 122.

(69) Ksouri Ben Hassine, pp. 137-138.

القوانين العلمية، القائمة على تجارب الفيزياء، عبارة عن علاقات رمزية (...)، فإن قانونًا فيزيائيًا مُعَيَّنًا لا يربط بين الوقائع، إنما يربط بين الرموز»(70).

يتجلى إدخال عنصر الرمزية في بناء النظرية الفيزيائية، بوضوح أكبر، من خلال عملها المتمثِّل في تشكيل القوانين الفيزيائية، حيث إن «قانونًا فيزيائيًا هو علاقة رمزية»(71). فاستنادًا إلى دوهيم، يؤكد كاسيرر أن الفيزياء لا تتوقف عند الوقائع الخام، في الطبيعة، كما لا تتلقاها بكيفية سلبية، إنما تتدخل فيها، بكيفية فاعلة، بواسطة الرموز؛ إذ «ينبغي أولًا أن تترجَم الواقعة الخام وتعوَّض برمز رياضي كي يبدأ العمل العقلي الذي سيربطه نسقيًا، من طريق قوة المفهوم، بكلية الظواهر»(72).

في هذا السياق، يؤكد كاسيرر أن الطابع الرمزي الذي تحدث عنه دوهيم هو ما يشكل، نظريًا، مفاهيم الفيزياء المعاصرة، ويؤسس صلاحيتها الموضوعية عند دراسة الظواهر الطبيعية. ففي العصر الراهن، يحتل الرمز مكانة متميزة في المعرفة العلمية؛ إذ تحول إلى مركز بالنسبة إليها. ويشير كاسيرر، في هذا الإطار، إلى أن أعمال دوهيم ساهمت في إبراز تلك المكانة من خلال بحوثه في بنية النظرية الفيزيائية. ففي هذه البحوث، تَبَيَّن أن الرمز هو الذي «رسم الحد الحقيقي بين الإمبريقية البسيطة والنظرية الفيزيائية بمعناها الدقيق (...)، وكل حكم فيزيائي يعبِّر عن علاقة بين المفاهيم المجردة والرمزية التي لا يمكن أن تتحدَّد دلالتها وتتأكد إلا من خلال سيرورة عقلية لتأويل جد معقد، لا يمكن الحس المباشر أن يصل إليها. وهذه السيرورة هي بالضَّبط ما يشكل ماهية النظرية الفيزيائية»(73).

---

(70) Pierre Duhem, *La Théorie physique: Son Objet, sa structure*, Introduction, index et bibliographie par Paul Brouzeng, Bibliothèque des textes philosophiques, [Nouvelle éd.] (Paris: J. Vrin, 2007), pp. 238-250.

(71) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, p. 143.

(72) Ernst Cassirer, *Substance et fonction: Éléments pour une théorie du concept*, Traduit de l'allemand par Pierre Caussat, Le Sens commun; 50 (Paris: Les Éditions de Minuit, 1977), p. 176.

(73) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 34.

د- يوكسكل

إضافة إلى الفيزيولوجيين والفيزيائيين، استلهم كاسيرر أفكار بعض البيولوجيين المعاصرين له، في عملية تأسيسه نظريته عن الرمز. في هذا الإطار تندرج إحالته على أعمال فون يوكسكل الذي انطلق من مراجعة مبادئ البيولوجيا، حيث اعتبر أن من اللازم أن يستفيد هذا العلم من المنهج التجريبي الذي تستخدمه الفيزياء والكيمياء، شريطة ألا يتم خلطه معهما. ففي نظره، تُعتبَر البيولوجيا علمًا مستقلًا، وتستند استقلاليته إلى «مبدأ استقلالية الحياة، أي أن الحياة حقيقة قائمة بذاتها، معتمدة على نفسها، ولا يمكن وصفها وتوضيحها من طريق علم الطبيعة أو الكيمياء»[74].

تجدر الإشارة هنا إلى أن يوكسكل سعى إلى تأسيس نظرية وظيفية - بنيوية في البيولوجيا، تهتم بدراسة المنظومات العضوية وبنياتها بغض النظر عن عللها. قال: «إن نظرية الكائنات الحية هي علم طبيعي خالص لا هدف له سوى دراسة مخططات بناء (Plans de construction) الكائنات الحية وتكوينها»[75]، بالنظر إلى أن كل كائن حي يشتمل على مخطط بناء. يشرح يوكسكل هذا المخطط قائلًا: «ليس مخطط البناء ماديًا، إنما هو وحدة العلاقات غير المادية بين أجزاء جسم حيواني (...). فالبيولوجيا تعالج العلاقات غير المادية المجتمعة في مخطط البناء بين أجزاء جسمٍ معطاة بكيفية مادية، من أجل إعادة بنائه في التمثل»[76].

بفضل اعتماد مخطط البناء هذا، يمكن عالِم البيولوجيا أن يكتشف العالَمين الداخلي والخارجي الخاصين بكل حيوان. بحسب نظرية يوكسكل، يؤكد كاسيرر إمكان القول إنه «بمجرد إبراز مخططَ بناءِ حيوانٍ ما في تحديداته

---

(74) إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الأندلس، 1961)، ص 64.

(75) Jacob J. von Uexküll, *Die Lebenslehre*, 1930, p. 9, dans: Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, p. 253.

(76) Uexküll, p. 9, dans: Ibid., p. 254.

كلها، ينفتح أمامنا مجموع كينونة الحيوان وكيفية وجوده، فنعرف خصائصه ونشاطه، ويتغلغل نظرنا في عالَمه الداخلي وعالَمه الخارجي»[77].

إضافة إلى ذلك، يرى كاسيرر أن نظرية يوكسكل قائمة على أساس فينومينولوجي - إمبريقي؛ إذ تبتعد في نظرتها إلى الكائنات الحية عن كل ما هو ميتافيزيقي - إطلاقي. فيوكسكل يرفض وجود حقيقة واحدة مطلقة ومتجانسة تنطبق على كل كائن حي، إنما هي متنوعة بتنوع الكائنات العضوية. وبالتالي، ينبغي في مجال الحياة البيولوجية الحديث عن حقائق متعددة تختلف من كائن إلى آخر، حيث إن «كل كائن عضوي كائن أحادي الجوهر، له عالمه الخاص به لأن له تجربته الخاصة به (...). فلا وجه مقارنة أو مقايسة بين التجارب - فالحقائق - المتعلقة بكيانين عضويين مختلفين»[78].

بناءً عليه، يؤكد كاسيرر أن يوكسكل يرى أن أشكال الحياة متكافئة، ولا شكل أفضل أو أعلى من شكل آخر، «فالحياة كاملة في كل مرحلة، وهي في الدائرة الصغرى مثلها في الدائرة الكبرى»[79]. بعبارة أخرى، يتكيف كل كائن عضوي، مهما كانت طبيعته أو درجة تطوره، مع البيئة التي يعيش فيها، ولا يمكن أي كائن آخر أن يقوم مقامه. في نظر يوكسكل، يتوافر لكل كائن عضوي جهازان ضروريان يحفظان حياته وتوازنه، ويمثلان «حلقتين في سلسلة واحدة هي الدائرة الوظيفية (Funktionskreis)»[80]. وهذان الجهازان هما جهاز استقبال (Merknetz) لتقبل المؤثرات الخارجية، وجهاز تأثير (Wirknetz) للرد على تلك المؤثرات[81].

اعتمادًا على هذين الجهازين المكونين لتلك الدائرة الوظيفية، «يجد كل

---

(77) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, p. 255.

(78) كاسيرر، ص 65.

(79) المصدر نفسه، ص 65.

(80) المصدر نفسه، ص 66.

(81) المصدر نفسه، ص 66.

حيوان نفسه مرتبطًا حصريًا بعالَمه المحيط به»[82]. لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه، هنا، هو أن على الرغم من استلهامه الكثير من أفكار يوكسكل في بنائه نظريته عن الأشكال الرمزية، يطرح كاسيرر السؤال الآتي: هل يمكن تطبيق ما توصل إليه هذا العالِم البيولوجي على ظواهر العالَم البشري؟ ثم يجيب عن السؤال بالإيجاب، لكن مع نوع من التحفظ؛ إذ يرى أن عالَم الإنسان «لا يشذ عن تلك القواعد البيولوجية التي تحكم حياة الكائنات العضوية الأخرى كلها، إلا أننا في هذا العالَم نجد مميزًا جديدًا يبدو أنه علامة تفرق الحياة الإنسانية عما عداها»[83].

في الإطار نفسه، يؤكد كاسيرر أن، إضافة إلى الجهازين، المستقبل والمؤثر، اللذين تتوافر عليهما الحيوانات كلها، يمتلك الإنسان جهازًا ثالثًا يميزه من غيره من الكائنات، وتتميز به استجاباته من ردات الفعل العضوية، «فالدائرة الوظيفية عند الإنسان لم تكبر كمًّا فحسب، وإنما تعرضت أيضًا لتغيير نوعي. استكشف الإنسان منهجًا جديدًا يمكّنه من أن يكيّف نفسه بحسب مقتضيات بيئته. وبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر - وهما موجودان في الأنواع الحيوانية كلها - نجد عند الإنسان حلقة ثالثة يمكن أن نسميها «الجهاز الرمزي»، يملكها الإنسان وحده، تحول الحياة الإنسانية كلها»[84].

انطلاقًا مما سبق، يتبين لنا أن الفلاسفة والعلماء قدموا إلى كاسيرر أساسًا لتفكيره في الرمزية. فهذا التفكير ليس منقطع الجذور، بل هو مستند إلى الفلسفة والعلم في الآن عينه.

نسجل، في هذا المقام، أن استناد كاسيرر إلى غيره من المفكرين لم يكن استنادًا من دون فحص أو مراجعة وإعادة صوغ لتصوراتهم، إنما كان متميزًا، حيث لا يمكن نفي جِدَّة نظرية الرمز الكاسيررية، ولا نزع الأصالة عنها.

---

(82) Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV*, p. 255.

(83) كاسيرر، ص 66.

(84) المصدر نفسه، ص 66.

فكاسيرر يستلهم الكثير من أفكار الفلاسفة والعلماء، لكنه «يمنحها معنى جديدًا»[85]، يتوافق مع منظوره الخاص للرمزية.

كما نشير إلى أن على الرغم من أهمية تصور كانط، فإنه لا يحضر إلا كفيلسوف بين فلاسفة آخرين ساهموا في تشكيل نظرية الرمز عند كاسيرر. ومعنى ذلك أن كاسيرر لم يحصر نفسه في ذلك التصور، بل وسّع أفقه بالانفتاح على تصورات أخرى، وجعل من الرموز آليات ضرورية لفهم الإنسان وإنتاجاته الثقافية كلها.

ثانيًا: الرمزية مفتاح عالم الإنسان

انطلاقًا من النظريات الفلسفية والعلمية التي أشير إليها أعلاه، نرى أن كاسيرر سعى إلى تأسيس نظريته الخاصة عن الرمز باعتبارها جوابًا عن سؤال «ما الإنسان؟». فكاسيرر يُحدِّد عالَم الإنسان بالجانب الرمزي الحاضر فيه، ويميِّزه من عالَم الأشياء الطبيعية بفضل الرموز، حيث يقول: «ما دام الإنسان خرج من العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي، وما اللغة والأسطورة والفن والدين سوى أجزاء من هذا العالم. فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية، وكل التقدم الإنساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقويها»[86].

نشير، في هذا الإطار، إلى أن هذا العالَم الرمزي يجعل الإنسان يبتعد عن المواجهة المباشرة مع العالم المادي؛ إذ يراه من خلال الرموز وحدها. يعود السبب في ذلك إلى أن الإنسان لم يعد «قادرًا على أن يواجه الحقيقة مباشرة، أي لم يعد يستطيع أن يحدق فيها وجهًا لوجه (...) وبدلًا من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه، بمعنى من المعاني، يتحدث دائمًا إلى نفسه، حيث تلفَّع

(85) Heinz Paetzold, «Symbol and Culture: Cassirer's Concept,» Paper Presented at: Gunnar Foss and Eivind Kasa, eds., *Forms of Knowledge and Sensibility: Ernst Cassirer and the Human Sciences*, Kulturstudier; 23 (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2002), p. 33.

(86) كاسيرر، ص 67.

بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئًا، ولا يعرف شيئًا إلا بوساطة من هذه الوسائل المصطنعة»[87].

نسجل أن التعريف الكلاسيكي للإنسان الذي مفاده أنه «حيوان ناطق» يخضع لتصحيح كاسيرر وتعديله، من طريق إدخال جانب الرموز إليه واستحضار رمزية ماهيته وعالَمه؛ لأن «العقل - أو النطق - اصطلاح ناقص لا يمكّننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها. وهذه الأشكال كلها رمزية، فلنحدّ الإنسان إذًا بأنه حيوان ذو رموز بدلًا من أن نحدّه بالعقل أو النطق. فإذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص من سواه، واستطعنا أن نفهم الطريق الجديدة المهيأة للإنسان، أعني الطريق إلى المدنية»[88].

يتبين لنا هنا أن نَحْتَ كاسيرر مفهوم «الحيوان الرامز» مرتبط بإعادة صوغه سؤال «ما الإنسان؟» انطلاقًا من سؤال المعاني والدلالات التي تُنتج في العالَم الإنساني الثقافي المؤسَّس على الرموز، حيث يكمن عمل الفلسفة في البحث «عن نقاط مشتركة في المعنى، لا عن نقاط مشتركة في الوجود»[89].

إضافة إلى ذلك، نُنبّه إلى أن توسيع كاسيرر تعريف الإنسان يؤسس عنده على مفهوم الوظيفة، حيث يؤكد أن فلسفته تستند إلى هذا المفهوم في مسعاها إلى تعريف الإنسان، وتتناول إشكاليات معرفة طبيعته بكيفية وظيفية. يتمثل منطلق فلسفة الأشكال الرمزية في نفي إمكان تحديد طبيعة الإنسان من منظور جوهري - ميتافيزيقي، والتأكيد، في المقابل، أن القيام بهذا التحديد ينبغي أن يتم من زاوية وظيفية - ثقافية[90]. يبرر كاسيرر هذا التعريف الوظيفي الذي يتبناه بأن ما يميز الإنسان هو إنتاجه الثقافي اللغوي والأسطوري والعلمي ...إلخ، يقول: «ليس المميز الأكبر للإنسان، أي علامته الفارقة، طبيعته الميتافيزيقية (...)، إنما عمله؛ وهذا العمل، أعني به جهاز الفاعليات الإنسانية،

---

(87) المصدر نفسه، ص 67.

(88) المصدر نفسه، ص 68-69.

(89) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 309.

(90) كاسيرر، ص 134.

هو الذي يحدد دائرة الإنسانية ويحتمها. وتمثل اللغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة»[91].

لكن، في هذا الصدد، يُثار السؤال الآتي: إذا كان الترميز في نظر كاسيرر خاصيةً مميزةً للعالَم الإنساني، فهل معنى ذلك أن الكائنات الحية الأخرى لا تتوافر على أي جانب رمزي؟

في محاولة منه للإجابة عن هذا السؤال، يقارن كاسيرر بين الإنسان والحيوان من حيث اللغة والذكاء وتصورات المكان والزمان والقدرة على التمييز بين الواقع والإمكان.

1 - اللغة والذكاء عند الحيوان والإنسان

يؤكد كاسيرر أن هناك اختلافًا بين لغة الحيوانات ولغة الإنسان. فالأولى تتميز بكونها ذاتية وعاطفية - انفعالية (Emotional Language) وذاتية، في حين أن الثانية موضوعية وقضوية - منطقية (Propositional Language)، علِمًا أن الاختلاف بين هاتين اللغتين يُمثِّل، في نظره، «الخط الحقيقي الذي يفصل بين عالمي الإنسان والحيوان. ربما تحيد النظريات والملاحظات عن لغة الحيوان وتجاوز هدفها إذا عجزت عن إدراك هذا الفرق الأساس. وفي كل ما كتب عن هذا الموضوع، يبدو أن لا برهان قاطعًا على أن حيوانًا ما قد خطا الخطوة الحاسمة بين اللغة الذاتية والموضوعية، بين اللغة التأثرية والمنطقية»[92].

إضافة إلى ذلك، نرى أن كاسيرر يعتبر أنه على الرغم من توافر لغة الإنسان على طبقة عاطفية في نظامها وتاريخ تكونها، فإن ذلك لا يعني البتة إمكان مماثلتها بـ«لغة» الحيوانات، كما لا يجعل من هذه الأخيرة قادرة على الارتقاء إلى مستوى اللغة الإنسانية. فقدرة الحيوانات على القيام بمجموعة من «العمليات الإشارية»[93]، لا تجعلها تصل إلى مستوى القدرة على الترميز، لأن لغة الإنسان تمتلك، إلى جانب تميزها بالموضوعية، خاصية الرمزية.

---

(91) المصدر نفسه، ص 135.

(92) المصدر نفسه، ص 74-75.

(93) المصدر نفسه، ص 75.

ينفي كاسيرر، في هذا الإطار، إمكان مماثلة الأصوات المعبِّرة عن مجموعة من الأحاسيس والانطباعات، عند الحيوانات، بالمنطوقات البشرية؛ لأن الإنسان يمتلك، بفضل اللغة، القدرة على تجاوز مستوى الانطباعات البسيطة والانتقال إلى حدس الموضوعات، و«الموضعة»[94].

نسجل أن مسألة التمييز بين لغة الحيوان ولغة الإنسان ترتبط بمسألة أخرى، تتمثل في الذكاء الحيواني الذي يُعتبَر، في نظر كاسيرر، من أعظم المشكلات في تاريخ الفلسفة الأنثروبولوجية. لذلك، نجد تعددًا واختلافًا في التصورات لـ«الذكاء الحيواني». هناك من أكد وجوده، وهناك من نفاه تمامًا[95]. أمام هذا التضارب بين النظريات، نرى أن كاسيرر يؤكد أنه حتى وإن أقرّ بالذكاء الحيواني، فإن ذلك لا يعني تشابهه أو تماثله مع الذكاء الإنساني. فالذكاء الحيواني عملي، بينما الذكاء البشري رمزي، حيث يؤكد كاسيرر في هذا الصدد أن الذكاء والخيال عند الحيوان ليسا «من النوع الإنساني على التعيين (...). يملك الحيوان ذكاءً وخيالًا عمليين، بينما يملك الإنسان وحده شكلًا جديدًا منهما طوّره لنفسه، أعني الخيال والذكاء الرمزيين»[96].

من هنا يتبين لنا أن الرمز يُعتبَر، في منظور فلسفة الأشكال الرمزية، الفيصل بين عالَم الإنسان وعالَم الحيوان، لأن من الخصائص المميزة للإنسان قدرته على الانتقال من المواقف العملية إلى المواقف الرمزية. ولإبراز هذه الخاصية، يشير كاسيرر إلى حالتين من مجال السيكولوجيا: حالة هيلين كللر (Helen Keller) وحالة لورا بردغمان (Laura Bridgman)[97]، اللتين تمكنتا معًا من التفكير بطريقة جديدة بعدما اكتشفتا الوظيفة الرمزية الكامنة في اللغة، وانتقلتا من مستوى الإشارات والإيماءات إلى مستوى الرموز، حيث صار في مقدورهما فهم رمزية اللغة الإنسانية وقراءة العالم بكيفية جديدة.

(94) Ernst Cassirer, *Eloge de la métaphysique: Axel Hägerström: Une Étude sur la philosophie suédoise contemporaine*, Traduit de l'allemand par Jean Carro; Avec la collaboration de Goël Gaubert, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1996), p. 155.

(95) كاسيرر، ص 78-79.

(96) المصدر نفسه، ص 79-80.

(97) المصدر نفسه، ص 80-83.

نستنتج، إذًا، أن كاسيرر يولي الرمز أهمية كبرى، بالنظر إلى دوره في كشف أسرار عالَم الإنسان وفهمه. فهو بمنزلة مفتاح سحري لهذا العالَم وثقافته، «وحالما يمتلك الإنسان هذا المفتاح السحري، فإن تقدمه أمر مضمون، ومثل هذا التقدم لا يعوقه أي نقص في الحواس ولا يجعله شيئًا مستحيلًا»[98].

كما نسجل أن ما يُضفي قيمة على الثقافة الإنسانية، ويميزها من عالم الحيوان، هي الأشكال الرمزية، لا المواد التي تُبْنى بواسطتها. ففي نظر كاسيرر، ربما تتنوع المواد وتختلف كمياتها، لكن ما يمنح معنى لهذه المواد، وما يضفي الحياة على العالم ويجعله مُعَبِّرًا وقابلًا للقراءة، هي الوظيفة الرمزية التي يتوافر عليها كل شكل رمزي في الثقافة البشرية، فـ «في الشكل المعماري، ليست الأهمية للطوب والحجارة، إنما لوظيفتها العامة. وفي عالم الكلام، لا يبعث الحيوية في الإشارات المادية ويجعلها تنطق إلا وظيفتها الرمزية العامة. من دون هذه القوة الباعثة للحيوية، يبقى العالم الإنساني أصمًا أخرس، وبها يصبح عالم الطفل الأصم الأخرس الأعمى أوسع وأغنى من عالم أكثر الحيوانات تطورًا»[99].

نشير، في الإطار نفسه، إلى أن كاسيرر يضيف عنصرًا آخر يفصل عالَم الإنسان عن عالَم الحيوان، يتمثل في الطابع العلائقي للرمزية الإنسانية، عِلْمًا أن هناك صلة تفاعل متبادلة تجمع بين هذا الطابع العلائقي والرمز. فكما أن الرمز يستند إلى شبكة من العلاقات، فإن «الفكر العلائقي لا يمكن أن ينشأ أبدًا من دون جهاز مركب من الرموز، فضلًا عن أنه لا يستطيع أن يبلغ تطوره الكامل من دونه»[100]. وتبرز أهمية هذه الخاصية العلائقية في كون الوعي بالعلاقات يُلازِم أطوار ومستويات الإدراك كلها، باعتباره عملية تتضمن «عناصر بنائية»، لا «فسيفساء»[101] بلا رابط بين مكوناتها.

(98) المصدر نفسه، ص 83.
(99) المصدر نفسه، ص 84.
(100) المصدر نفسه، ص 87.
(101) المصدر نفسه، ص 87.

على الرغم من اشتراك الحيوان والإنسان في استخدام العلاقات في أثناء عمليات الإدراك، يبقى بينهما اختلاف وتمايز، حيث يقول كاسيرر: «نجد عند الإنسان أنموذجًا خاصًا من الفكر العلائقي، ليس له ما يوازيه في عالم الحيوان. فالقدرة في الإنسان على أن يفرد العلاقات، أي أن ينظر إلى كل واحدة منها في معناها المجرد، تطورت، ولم يعد الإنسان (...) يعتمد على المعلومات البصرية والسمعية واللمسية والعضلية، إنما يعتبر تلك العلائق في ذواتها»[102].

يظهر لنا أن خاصية الرمزية العلائقية تؤسس على قدرة الإنسان على التجريد. ولإبراز هذه القدرة التي تحضر في عمليات تفكيره المستند بالضرورة إلى العلاقات، يحيل كاسيرر إلى تاريخ الهندسة، حيث تمكن الإنسان في هذا المجال من التحرر من إدراك الأشكال المحسوسة والأشياء المادية والارتقاء إلى مستوى دراسة العلاقات المكانية والتعبير عنها بكيفية «رمزية»[103]. وفي هذا يكمن أيضًا اختلاف الإنسان عن الحيوان، فحتى إن أقر بعض الدارسين (كويلر (Koehler) مثلًا) بقدرة بعض الحيوانات على القيام بعمليات التجريد وربط العلاقات بين الأشياء، فإن «المجربين الذين اشتغلوا في هذه البحوث أكدوا ندرة هذه العمليات وفطريتها ونقصها، لأن الحيوانات عرضة لكل أنواع الأخطاء الغريبة حتى بعد أن تتعلم كيف تفرد خاصية معينة. وإذا كان في عالم الحيوان أي آثار معينة من التمييز العقلي (...)، فإنها لم تتجاوز عهد البرعمة، وهي متوقّفة النمو لا تستطيع أن تتطور لأنها لا تملك (...) عون الكلام الإنساني أو جهاز الرموز»[104].

من أجل إبراز دور اللغة في انتقال الإنسان إلى مستوى امتلاك القدرة على التجريد الرمزي، يستند كاسيرر إلى أعمال هردر في اللغة. فما يميز تصور هردر هو أنه حاول تحديد طبيعة اللغة من خلال تأكيد أهمية «التأمل»[105] (Réflexion)،

---

(102) المصدر نفسه، ص 87-88.

(103) المصدر نفسه، ص 88.

(104) المصدر نفسه، ص 89.

(105) Johann Gottfried Herder, *Traité sur l'origine de la langue*, Suivi de l'analyse de Mérian et des textes critiques de Hamann; Introduction, traduction et notes de Pierre Pénisson, Palimpseste (Paris: Aubier; Flammarion, 1977), pp. 76-77.

باعتباره قدرة يملكها الإنسان ويستطيع بها القيام بعملية التجريد وتوجيه الانتباه إلى عناصر معينة دون غيرها.

نلحظ، في هذا الصدد، أن على الرغم من الطابع الشعري الذي يتسم به تصور هردر، وطغيان الجانب التأملي عليه، فإن ذلك لم يمنع كاسيرر من اعتبار أفكاره تتوافر على «عناصر منطقية وسيكولوجية من نوع بالغ القيمة. فعمليات التعميم والتجريد كلها عند الحيوانات (...) تفتقر - بوضوح - إلى العلامة المميزة التي نصَّ عليها هردر»[106].

أكثر من هذا، يؤكد كاسيرر أن نظرية هردر وجدت صدى وتأكيدًا في ميدان السيكوباثولوجيا (Psychopathologie) للغة؛ إذ بيّنت مجموعة من الباحثين في هذا المجال أن الخلل أو العطب الذي يصيب قدرة بعض المرضى على الكلام يؤثر في شخصيتهم وقدرتهم على القيام بالتفكير وعمليات التجريد والتعميم. بناء عليه، يستنتج كاسيرر أن «لهذا كله مغزى كبيرًا؛ لأنه يدلنا إلى أي حد يعتمد ذلك الأنموذج من الفكر الذي سماه هردر تأمليًا على الفكر الرمزي. فبغير الرمز تكون حياة الإنسان (...) محصورة في حدود حاجاته البيولوجية ورغباته العملية ولا تجد منفذًا يوصلها إلى العالم المثالي الذي فتحه الدين والفن والفلسفة والعلم أمام الإنسان من جهات مختلفة»[107].

2 - المكان والزمان عند الإنسان والحيوان

يؤكد كاسيرر، في هذا الخصوص، وجود اختلاف بين إدراك الحيوان والإنسان للمكان والزمان، يعود سببه إلى وجود تراتبية طبيعية مرتبطة بالبيئة التي يعيش فيها كل كائن عضوي، وقدرته على التكيف. فالكائنات العضوية الدنيا تستطيع إدراك المكان والزمان، لكن بكيفية عضوية جسمانية فحسب، من دون القيام بعمليات عقلية مجردة. بمعنى أن هناك أشكالًا مختلفة ومتعددة من التجارب المكانية والزمانية، وهي أشكال لا يمكن وضعها في المستوى نفسه،

(106) كاسيرر، ص 91.

(107) المصدر نفسه، ص 92.

إنما هناك طبقات مختلفة ومتمايزة. فالتكيف مع البيئة وأحوالها «يتطلب، حتى في الكائنات الدنيا، نظامًا معقدًا من ردات الفعل، أي قدرة على التمييز بين الدوافع المادية والاستجابة الملائمة لتلك الدوافع (...). نحن لا نستطيع أن نفترض أن الحيوانات تهتدي، وهي تؤدي هذه الردات المعقدة، بعمليات ذات طابع فكري، بل هي على العكس من ذلك، في ما يبدو، تنقاد بدوافع جسمية من نوع خاص»(108).

نشير هنا إلى أنه كلما ارتُقي في سلم تراتبية الكائنات عُثر على شكل آخر من أشكال المكان، يتميز بكونه ليس مجرد وعاء حسي معطى، وإنما، على العكس، هو مكان ذو طبيعة خاصة، يشتمل على «عناصر من أنواع التجربة الحسية المختلفة»(109).

لكن ما يجعل الإنسان يتميز من الحيوانات هو امتلاكه شكل «المكان الرمزي المجرد»، لأنه يستلزم القيام بعمليات عقلية تفتقدها تلك الحيوانات، حيث يؤكد كاسيرر أنه بمجرد الاقتراب من المكان الرمزي «نكون وقفنا على الحد بين العالمين الحيواني والإنساني»(110)، علمًا أن الإنسان يصل إلى هذا المكان الرمزي بالتدريج، من طريق «عملية فكرية بالغة التعقيد والصعوبة، هي تلك الفكرة التي تعبّد الطريق أمام الإنسان لا لينفذ إلى حقل جديد من حقول المعرفة فحسب، بل ليسلك وجهة جديدة تمامًا في حياته الحضارية»(111).

بعبارة أخرى، يمكننا القول إن الإنسان لم يتمكن من بلوغ مستوى «المكان الرمزي المجرد» إلا بعد مروره بمراحل عدة من التطور الثقافي: ففي المرحلة البدائية، مثلًا، كان التصور النظري المجرد للمكان والمسافة غائبًا؛ لأن الإنسان «البدائي» لم يكن يستطيع تجاوز مستوى «المكان العملي» المرتبط بحاجاته ومشاعره وعواطفه أساسًا.

---

(108) المصدر نفسه، ص 94.

(109) المصدر نفسه، ص 95.

(110) المصدر نفسه، ص 95.

(111) المصدر نفسه، ص 96.

يزيد كاسيرر إيضاح هذه المسألة بتأكيده أن غياب التصور النظري - المجرد للمسافة عند البدائيين يعني انعدام قدرتهم على القيام بالتجريد، وتكوين فكرة النظام الكوني الكامن خلف تنوع الظواهر المادية وتعدد التجارب الحسية. كما أن ما يجعل العقلية البدائية سجينة المسافة العملية هو عجزها عن التوصل إلى التفكير العلائقي المجرد في المسافات والربط بينها، «فالعقل البدائي ليس عاجزًا عن التفكير في نظام مسافة فحسب، بل لا يستطيع أن يتصوّر خُطّةَ مسافة، ولا تتحول مسافته المحسوسة إلى شكل مخطط»[112]. يتطلب هذا الأمر في نظر كاسيرر التوافر على فكرة النظام الكوني التي نشأت، في البداية، في علم الفلك البابلي.

لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه هنا هو: على الرغم من توصل علم الفلك البابلي إلى فكرة النظام الكوني، بفضل اكتشاف البابليين الجبر الرمزي على بساطته، فإنه لم يكن علمًا نظريًا خالصًا، بل بقي ممتزجًا بكثير من التصورات الأسطورية - السحرية والتنجيمية. لم يتم التوصل، فعليًا، إلى تصور المكان بكيفية مجردة ورمزية إلا في فجر العلم والفلسفة الحديثين، وبفضل الهندسة التحليلية التي اكتشفها ديكارت، «خطا الفكر الرمزي خطوة أخرى إلى الأمام»[113].

أما في ما يخص موضوع الزمان، فإن كاسيرر يتناوله من طريق معالجة إشكالية الذاكرة وعملياتها، من أجل إبراز تميز الإنسان عن الحيوانات. نشير، في هذا الصدد إلى أن كاسيرر يستبعد تصور إيفالد هرينغ (Ewald Hering) وريتشارد سمون (Richard Semon) للذاكرة، اللذين اعتبرا أن الذاكرة لا تخص الوعي البشري وحده، إنما هي وظيفة ملازمة للحياة العضوية برمتها. خلافًا لهذا القول، يؤكد كاسيرر أن الذاكرة وظيفة خاصة ومتميزة لأنها «تتضمن عملية تعرّف وتحقيق ذات، وهي عملية فكرية شديدة التعقيد. ولا يكفي أن تعاد الانطباعات السابقة فحسب، بل يجب أن تنظم وتقرّر في أماكنها، وتردّ إلى نقاط مختلفة في الزمن، وإقرارها في أماكنها غير ممكن من دون أن نعدّ

(112) المصدر نفسه، ص 99.

(113) المصدر نفسه، ص 100-104.

الزمان خطة عامة، ونظامًا تسلسليًا يستوعب الحوادث كلها حادثًا حادثًا. ويشمل الوعي بالزمان ضمنًا فكرة مثل هذا النظام المتسلسل بالضرورة»[114].

نسجل، في هذا المقام، أن حتى لو أُقرّ التذكر خاصية مشتركة بين الإنسان وبعض الحيوانات العليا، فإن ذلك لا يعني، بالنسبة إلى كاسيرر، سوى «استعادة بسيطة لحادثة سابقة»[115]، وليس عملية فكرية تتم بشكل متميز عند الإنسان، حيث تقوم على الإبداع والبناء. يقول كاسيرر: «ليس التذكر إعادة، إنما ولادة الماضي من جديد، وهذا يعني ضمنًا عملية خالقة بنّاءة، ولا يكفي أن نلتقط معلومات منتزعة من تجربتنا الماضية بل علينا، في الحقيقة، جمعها ثانية، أي تنظيمها وتأليفها وحشدها حول مركز فكري، وهذا النوع من إعادة الجمع هو الذي يميز صورة الذاكرة الإنسانية ويفرقها عن سائر الظواهر الأخرى في الحيوان أو الحياة العضوية»[116].

بناءً عليه، يمكننا القول إن ما يميز العمليات التي تقوم بها الذاكرة عند الإنسان هو أنها عمليات رمزية في أبعاد الزمان كلها، فإضافة إلى التذكر باعتباره وجهًا من أوجه العلاقة الزمانية التي يربطها الإنسان في الحاضر بالماضي، هناك بعد زماني آخر يتمثل في المستقبل. ويعتبر كاسيرر هذا البعد من العناصر الأساسية والضرورية في حياة الإنسان ووعيه بالزمان، حيث يقول: «التفكير في المستقبل والحياة جزءان ضروريان من طبيعته»[117].

من أجل إثبات هذه الفكرة، يستند كاسيرر إلى مجموعة من الدراسات العلمية[118]؛ إذ، في نظره، يمكن افتراض أن بعض الحيوانات العليا تمتلك القدرة على النظر في المستقبل وتوقعه والتنبؤ به، لكن ذلك لا يمكن أن يسمح بالقول بتماثله مع وعي الإنسان بالمستقبل، حيث يصير مثالًا يخطط له نظريًا،

---

(114) المصدر نفسه، ص 106-107.

(115) المصدر نفسه، ص 107.

(116) المصدر نفسه، ص 107-108.

(117) المصدر نفسه، ص 111.

(118) المصدر نفسه، ص 111.

استنادًا إلى فكرة نظرية يتجاوز بها مستوى الحاجة المادية والعملية، ليصل إلى مستوى التفكير الرمزي في المستقبل، ويصير المستقبل بدوره رمزيًا. يؤكد كاسيرر، في هذا المقام، أن تلك الفكرة «تتجاوز حدود الحاجات العملية المباشرة تجاوزًا بعيدًا، وتبلغ في أعلى صورها حدود الحياة التجريبية. هذا هو المستقبل الرمزي للإنسان، وهو يشبه ماضيه الرمزي ويقاس عليه»[119].

3 - القدرة على التمييز بين الواقع والإمكان

إضافة إلى التمييزات التي استخلصها كاسيرر عند دراسته مسائل اللغة والذكاء والمكان والزمان عند الإنسان والحيوان، يشير إلى مسألة أخرى تتمثل في القدرة على التمييز بين ما هو واقعي وما هو ممكن.

ينطلق في تناوله هذه المسألة من التمييز الكانطي بين ثلاثة أنواع من الكائنات والقدرات الإدراكية: النوع **الأول** هو الكائنات الواقعة من دون الإنسان: تدرك ما هو حسي فحسب، و«تتقبل الدوافع المادية الواقعة وتجيب عنها بردان فعل، لكنها تعجز عن أن تكوّنَ فكرة عن الأشياء «الممكنة»»[120]؛ **والثاني** هو الإله: لا فصل عنده بين «الحقيقة» و«الإمكان»، ويتميز بكون عقله أنموذجيًا، ويمتلك حدسًا أصليًا، ما يجعله «لا يفكر في شيء إلا وهذا الشيء يتكون ويخلق، بالتفكير نفسه»[121]؛ **والثالث** هو الإنسان: الكائن الوحيد في سلسلة الوجود العامة الذي تثار عنده مشكلة الإمكان في عقله المكتسب، وهو يستطيع التمييز بين الحقيقي والممكن، كما يتميز فهمه بأنه ذو طبيعة استدلالية، ويستند إلى ثنائية تتضمن عنصرين متلازمين ولازمين من أجل قيام المعرفة الإنسانية: الحدس والمفهوم، «وهذه الثنائية في الأحوال الأساسية للمعرفة هي التي تقف (...) في قاعدة تمييزنا بين الإمكان والحقيقة»[122].

---

(119) المصدر نفسه، ص 112-113.

(120) المصدر نفسه، ص 114.

(121) المصدر نفسه، ص 114-115.

(122) المصدر نفسه، ص 115.

يشير كاسيرر، في هذا السياق، إلى أن فكرة كانط هذه، التي تبين طبيعة المعرفة الإنسانية وقيامها على ضرورة اقتران المفاهيم بالحدوس، «من أهم العبارات وأصعبها في مؤلفاته النقدية (...)، فهي تشير إلى مشكلة محيرة لكل فلسفة أنثروبولوجية. لكن بدلًا من أن نقول إن العقل الإنساني عقل في حاجة إلى صور، من الأفضل أن نقول إنه في حاجة إلى رموز»[123].

نسجل هنا أن من الضروري ملاحظة أن كاسيرر يستند إلى فلسفة كانط ويستلهم أفكاره، لكنه لا يتوقف عندها فيبقى سجينها، إنما يُطوِّرها، أو لنَقُل يوسِّع مجال انطباقها، ويفتح أمامها أفقًا جديدًا ويشغِّلها فيه، بغية النظر إلى الموضوعات من منظور جديد وبمفاهيم جديدة.

في ارتباط بهذه الروح التجديدية لفلسفة كانط، نشير إلى أن كاسيرر يؤكد ضرورة معالجة سؤال «ما الإنسان؟» انطلاقًا من مفهوم الرمز، واعتبار «المعرفة الإنسانية، بلبّ طبيعتها، معرفة رمزية»[124].

كما نُنبِّه، في هذا المقام، إلى أن تركيز كاسيرر على مفهوم الرمز في دراسته للثقافة الإنسانية لا يعني البتة استغناءه عن ثنائية الحقيقي والممكن عند كانط، إنما على العكس، ففي نظر كاسيرر، يقترن الجانب الرمزي بهذه الثنائية التي تَبْرُز، من خلالها، قدرة الإنسان على التمييز بين ما هو واقعي وما هو مثالي. فكلما تقدمت الثقافة الإنسانية في ما يخص الرمزية والقدرة على التمييز بين الشيء والرموز، تمكّن العقل الإنساني من التمييز بوضوح بين ما ينتمي إلى الواقع وما ينتمي إلى الإمكان. يقول كاسيرر: «ليس للرمز وجود واقعي كجزء من العالم المادي، وإنما له معنى، وكان عسيرًا على الفكر البدائي أن يميِّز بين الوجود والمعنى (...). إلا أن التفريق بين الأشياء والرموز صار، بعد تقدم الحضارة الإنسانية، أمرًا ملموسًا بوضوح، وهذا يعني أن التفريق بين الواقع والإمكان صار ملحوظًا بقوة»[125].

(123) المصدر نفسه، ص 115.
(124) المصدر نفسه، ص 115.
(125) المصدر نفسه، ص 115-116.

لإقامة البرهان على اقتران القدرة على الترميز بالقدرة على الفصل بين الواقع والإمكان، يستند كاسيرر إلى مثال من علم الأمراض. فالمصابون بـ«الحُبْسَة» (Aphasie) يفتقدون القدرة على النطق، وعلى استخدام مجموعة من الكلمات، وفي الآن عينه على التجريد والافتراض، والتفكير في الممكن، وتجاوز حدود تجربتهم الواقعية الحسية المباشرة. فهؤلاء فقدوا القدرة على الاستعمال السليم للكلمات، وعندهم في الآن ذاته «نقص غريب في الموقف العقلي العام. لم ينحرف عدد كبير من أولئك المرضى كثيرًا عن سلوك الأشخاص الطبيعيين، لكنهم حين كانوا يواجهون مشكلة تتطلب طريقة تفكير أكثر تجريدًا، أي حين كان عليهم أن يفكروا في الإمكانات أكثر من تفكيرهم في الواقعيات، حينئذ كانوا يعانون صعوبات كبيرة، فلم يستطيعوا التكلم أو التفكير في أشياء غير واقعية»[126].

من هنا نستنتج الأهمية التي يوليها كاسيرر للعلاقة الوطيدة القائمة بين الترميز والتجريد من جهة والإمكان والافتراض من جهة أخرى. وهي علاقة تثير مشكلة متعلقة بطبيعة الفكر الإنساني وثقافته وتطور مجالاتها. كما نرى، في السياق نفسه، أن كاسيرر يوجه نقدًا إلى الفلاسفة التجريبيين والوضعيين الذين رفضوا أي شيء غير مرتبط بالوقائع التجريبية في المعرفة. ويؤكد، في المقابل، أن الوقائع العلمية نفسها ترتبط بعناصر نظرية ورمزية لا يمكن استبعادها أو إغفالها، «فحقائق العلم تشمل دائمًا عنصرًا رمزيًا، وكان كثير من هذه الحقائق العلمية، إن لم نقل أكثرها، التي غيرت مجرى تاريخ العلم كله، حقائق افتراضية قبل أن تصبح حقائق ملحوظة»[127].

إضافة إلى ذلك، يشير كاسيرر إلى أنه على غرار العلم، تحضر الرمزية ووظيفة الفكر الرمزي في مجال الأخلاق أيضًا. فالتقدم في هذا المجال مشروط بتوسيع حدود الواقع من طريق الخيال والتفكير في الإمكان. يقول كاسيرر في هذا المقام: «كان المعلمون الأخلاقيون دائمًا يحوزون قوة عقلية

(126) المصدر نفسه، ص 116-117.

(127) المصدر نفسه، ص 118-119.

وأخلاقية عظيمة كما يتمتعون أيضًا بخيال عميق. وبصيرتهم ذات القدرة التخيلية هي التي تتخلل مقرراتهم كلها وتنعشها بالحياة»[128].

تتبين لنا، هنا، الأهمية التي يوليها كاسيرر للخيال والإمكان؛ إذ ينفي إمكان التخلي عن الجانب التخييلي والافتراضي في مجال الأخلاق؛ لأنه جانب يفتح إمكان التفكير في الممكن والانفتاح على الترميز، وهذا ما يسمح بـ«مقاومة القبول التسليمي السالبي في واقع الحال الراهنة. إن الفكر الرمزي هو الذي يتغلب على القصور الذاتي الطبيعي عند الإنسان، ويمنحه قدرة جديدة على أن يشكل العالم الإنساني من جديد، على الدوام»[129].

انطلاقًا مما سبق في هذا الفصل، يمكننا القول إن كاسيرر يعتمد على مصادر متنوعة (فلسفية وعلمية)، لا على كانط وحده، في تشييد تصوره للرمزية. وهذا التصور الكاسيرري يبنى على تأكيد تَمَيُّز الإنسان من الحيوان في اللغة والذكاء، وتصورات المكان والزمان، والقدرة على الفصل بين ما هو واقعي وما هو ممكن، عِلْمًا أن ذلك التميز يؤسس على الرمز، وقدرة الإنسان على استخدامه، وبلوغ مستوى التجريد والرمزية والترميز.

تظهر بذلك قدرة الإنسان على التشكيل وخلق الرموز والوسائط، في علاقته بالعالَم الذي لا يفهمه إلا من عمليتي التشكيل والخلق تينك. فالإنسان يتوافر على قوة تكوينية تتمثل في قدرته على إنتاج الرموز والدلالات، لا في نَسْخ الواقع. ومن ثم، لا يمكن فهم الإنسان إلا من طريق فهم هذه القدرة نفسها. بعبارة أخرى، الرمز هو النقطة المركزية وحجر الزاوية في فلسفة الأشكال الرمزية. فهو لا يعتبر موضوعًا للفهم والتأويل فحسب، بل وسيلة وأداة لهما أيضًا. إذا كان غاليلي قد رأى أن كتاب الطبيعة مكتوب بلغة رياضية، فلا يمكن قراءته سوى بأدوات رياضية[130]، فإن كاسيرر يؤكد أن عالَم الإنسان

---

(128) المصدر نفسه، ص 121.

(129) المصدر نفسه، ص 123.

(130) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, pp. 26-27.

كتاب مكتوب بلغة رمزية، وقراءته لا تأتي إلا بامتلاك أدوات رمزية، كما يبين أن بفهم هذا العالَم الأنثربولوجي الرمزي، يمكن فهم كيفية تأويل الإنسان للعالَم بصفة عامة، وتأويل عالَم الثقافة بصفة خاصة.

باختصار، الرمزية هي المجال الذي يعيش فيه الإنسان، ولا يمكن دراسته وفهمه إلا بأخذها في الحسبان. من هذا المنطلق، سيتم تفصيل القول، في تجليات تلك الرمزية المميزة للثقافة الإنسانية، في ما سيلي من فصول هذا القسم.

الفصل السادس

خصائص الرمزية الكاسيررية

أولًا: حدود الرمز ومعالمه

قبل البدء في تحديد معالم الرمزية، نشير إلى أن الرمز يحتل مكانة مهمة في فلسفة كاسيرر، بل أنه يعتبر مفتاحها الأساس ومحددها الرئيس. لكن على الرغم من ذلك، يعتبر من المفاهيم التي يصعب الإحاطة بها تمامًا[1]. تعود هذه الصعوبة، في نظرنا، إلى تعدد دلالاته باختلاف استعمالاته، الأمر الذي ينعكس على إمكان حصر خصائصه ومعانيه بشكل دقيق. ويقر كاسيرر نفسه بذلك، مؤكِّدًا أنه لا يوجد أي مفهوم آخر أكثر غنى وخصوبة ودلالة من مفهوم الرمز، ما يجعله متميزًا من غيره من المفاهيم. فطبيعته لا تسمح بأن يُحصر بسهولة في «حدود تعريف ثابت، ويمكن بصعوبة شديدة أن يُشكَّل بكيفية متواطئة في استخدامه ودلالته. فهذه الصعوبة تزداد (...) إذا تناولنا مشكل الرمزية بكيفية واسعة جدًا؛ لأنه لا ينتمي إلى أي مجال روحي خاص، إنما هو مركز نسقي تتخذه الميادين

---

(1) نشير، هنا، إلى أن أمبرتو إيكو عبَّر، بوضوح، عن هذه الصعوبة بقوله: «إن الانطباع الذي نشعر به أمام استعمالات [الرمز] المختلفة في سياقاتها المختلفة، هو أن هذا المصطلح لا يسمح بتحديد نواة ثابتة (...) من الخصائص». انظر:

Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, Trad. de l'italien par Myriem Bouzaher, Formes sémiotiques (Paris: Presses universitaires de France, 1988), p. 194.

الفلسفية الأساسية كلها، سواء المنطق أم الاستطيقا، فلسفة اللغة أم فلسفة الدين، هدفًا لها بكيفية متماثلة»[2].

نسجل، في هذا الصدد، أن تلك الصعوبة تكمن أساسًا في إيجاد وحدة دلالية ثابتة، تشمل معاني الرمز ودلالاته كلها، لكونه يتميز بالتغير سواء من حيث تاريخ تداوله أم من حيث استعمالاته التي تختلف باختلاف المجالات والسياقات التي يحضر فيها. هذا ما يعترف به كاسيرر نفسه، مشيرًا إلى «التغير المستمر في دلالة الرمز، حيث كل نطاق يحلّ فيه يتحول شيئًا آخر»[3].

يتبين لنا أن مصطلح الرمز يتميز بتعدد دلالاته، بحسب الميادين التي يستخدم فيها، حيث يمكن أن يكون رمزًا رياضيًا أو استطيقيًا أو أسطوريًا ...إلخ. نشير، في الآن عينه، إلى أن ما يزيد من صعوبة تحديد الرمز عند كاسيرر أنه يستعمله في سياقات متعددة: إما وحده وإما مرتبطًا بغيره من المصطلحات، مثل الشكل الرمزي والوظيفة الرمزية والاغتناء الرمزي ...إلخ - كما سنبيِّن ذلك لاحقًا - وإما في تماس مع مصطلحات أخرى، حيث يجدر بنا التنبيه في هذا الصدد إلى وجود تقاطعات عدة قائمة بين مصطلح الرمز ومصطلحات أخرى متجاورة معه وموجودة في منطقة التماس معه، مثل «العلامة».

نشير إلى أن ثمة قواسم عدة مشتركة تجمع بين الرمز والعلامة، حيث يحضران، عند كاسيرر، باعتبارهما يشتركان معًا في خاصية «التوسط»، وينتميان معًا إلى ما يسمى «المعرفة غير المباشرة»[4]. يقول كاسيرر في هذا السياق: «يظهر أن كل تحديد وتحكم نظريين بالوجود مرتبطان، فعلًا، بالفكر الذي يشكل نسقًا من العلامات، ويتعلم كيفية استخدام هذه العلامات باعتبارها بدائل من الموضوعات، بدلًا من التوجه مباشرة نحو الواقع»[5].

---

(2) Ernst Cassirer, «Le Système symbolique et sa place dans le système de la philosophie,» dans: Ernst Cassirer [et al.], *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Trad. [de l'allemand] sous la dir. de Marc de Launay; avec la collab. de Carole Prompsy [et al.] (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2000), p. 203.

(3) المصدر نفسه، ص 204.

(4) Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, Commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2007), p. 109.

(5) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3, La Phénoménologie de la* =

بعد إثبات ما هو مشترك بين الرموز والعلامات، نلاحظ أن كاسيرر يستند إلى هوسرل في تصنيف أنواع العلامات. فبحسب المنظور الهوسرلي، هناك نوعان من العلامات: أولى تدل، وثانية تشير، حيث يقول هوسرل في هذا الخصوص: «كل علامة هي علامة لشيء ما، لكن ليس كل علامة تمتلك دلالة، أي «معنى يُعَبَّر عنه بالعلامة (...). فالعلامات التي تعني المؤشرات (علامة فارقة، سمات ...إلخ.) لا تعبِّر عن شيء ما إذا لم تقم بوظيفة الدلالة، إضافة إلى وظيفة الإشارة. (...) فالدلالة ليست نوعًا من وجود العلامة بمعنى الإشارة»[(6)].

يجدر بنا التنبيه إلى أن هوسرل يواصل، في نصوص أخرى، اعتماد هذا التمييز بين العلامات المشيرة والعلامات الدالة أو ما يسمى «التعبيرات»، حيث يقول: «التعبيرات كلها علامات، لكن لا تمتلك العلامات كلها خاصية التعبيرات (...). وتكمن الوظيفة الأساس للتعبير في الدلالة على شيء ما بمعنى خصب»[(7)].

اعتمادًا على هذه التمييزات الهوسرلية، يشيِّد كاسيرر تمييزه بين أنواع العلامات في إطار حديثه عن بناء المعرفة النظرية لعالَم مثالي يتميز بكونه عالَم الدلالة النظرية الخالصة، ويؤكد أن من اللازم «تحويل محتوى الإدراك جذريًا، والتعالي (Transcendance) عليه بالمعنى الدقيق للفظ، من أجل الولوج إلى مجال المعرفة الخالصة. لكن، ينبغي عدم الخلط بين تعالي الدلالة والتعالي الأنطولوجي، لأن تعالي الدلالة يخضع لمبدأ مغاير تمامًا. فالتجاوز (Dépassement) يكون في المعنى، لا في الوجود»[(8)].

في خصوص هذا المستوى الخالص من الدلالة الذي تَبْلُغُه المعرفة، يظهر مشكل مرتبط بالصلة القائمة بين الروابط الخالصة للدلالة وروابط السببية،

---

connaissance, Traduction et index de Claude Fronty, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, = 1972), p. 59.

(6) Edmund Husserl, *Recherches logiques, 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Première partie: Recherches I et II*, Traduit de l'allemand par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Epiméthée, 2ème éd. revue et corrigée (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 27.

(7) Edmund Husserl, *Leçons sur la théorie de la signification*, Introd. par Ursula Panzer; Trad., notes... par Jacques English, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 1995), p. 30.

(8) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 357.

ومحاولة تفسير الروابط الأولى بالروابط الثانية. وفي هذا الصدد، يرى كاسيرر أن سبب هذا المشكل يعود في أساسه إلى «لبْس ملازم لمفهوم العلامة»[9].

لذا، يستلهم كاسيرر التمييز الهوسرلي بين العلامات، حيث يميز بدوره بين نوعين: العلامات الرمزية الحقيقية والعلامات الإشارية، مؤكدًا أن «الدلالة لا تقطن في العلامات كلها»[10]، ولا يمكن تحديد العلامات الرمزية بمقولة السببية. ففي نظره، «كي يتمكن الإحساس من الإعلان عن الموضوع وتمثله، ينبغي ألا يكون نتيجة لهذا الموضوع وحده، إنما ينبغي أن يعرف ذاته كما هو. والحال أن إمكانية مثل هذه المعرفة هي، بالضبط، التي تبقى مبهمة ما دمنا لم نغادر نطاق علامات الإشارة المحضة، من أجل الولوج إلى نطاق العلامات الأصيلة والدالة بمعناها الدقيق وبكيفية أصيلة»[11].

بذلك، نرى أن الدلالة الخالصة، بحسب منظور كاسيرر، لا يمكن التعبير عنها إلا باستخدام العلامات الرمزية الدالة، فمن طريقها فحسب يمكن بلوغ مستوى المعرفة الخالصة وتحقيق التعالي الدلالي. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «لا يمكن فهم أصالة المقولة الخالصة للدلالة ومعناها الخاص، التي تشكل علاقة التمثل بموضوعه، من طريق استبدالها بتحديدات معينة للوجود، سواء تعلق الأمر بتحديدات السببية أم الهوية أم التشابه بين الأشياء أم روابط الجزء بالكل»[12].

كما نستنتج أن الرمز، عند كاسيرر، يندرج ضمن فئة معينة من العلامات التي لا ينحصر عملها في القيام بعملية الإشارة، إنما تنتمي إلى مستوى الدلالة وعالَم المعنى الإنسانيين. وعلى أساس هذا التمييز نفسه، يميّز كاسيرر بين التواصل الحيواني الذي ينحصر في الإشارات، والتواصل البشري الذي يتطلب العلامات الرمزية. فإذا كانت الإشارة - في اللغة الحيوانية - تتميز بصلتها بما

(9) المصدر نفسه، ص 357.
(10) المصدر نفسه، ص 357.
(11) المصدر نفسه، ص 360.
(12) المصدر نفسه، ص 360.

هو مادي وارتباطها الوثيق بالحضور اللحظي لشيء حسي، فإن العلامة - في اللغة الإنسانية - تتميز بنزع الطابع المادي (Dématérialisation) عنها وقابليتها للانفصال (Dissociabilité) عن الأشياء وحضورها الملموس[13].

يؤكد كاسيرر، في هذا الإطار، ضرورة التمييز بين الإشارات والرموز، فإذا كانت الإشارات مشتركة بين الحيوانات والإنسان، فإن الرموز خاصة بهذا الأخير وحده. وما يبين هذه المسألة هو أن إشارات الحيوان تعبِّر عن ردات فعله، بينما تحمل الرموز الإنسانية دلالات رمزية - وظيفية. لذا، «تنتمي الإشارات والرموز إلى عالمين مختلفين من عوالم الخطاب. أما الإشارة فجزء من عالم الوجود المادي، وأما الرمز فجزء من عالَم المعنى الإنساني، والإشارات عاملة (Operators) والرموز دالة (Designators). وإذا فهمت الإشارات واستعملت على ذلك النحو، كان لها نوع من الكيان المادي الملموس. أما الرموز فليس لها إلا قيمة وظيفية»[14].

إضافة إلى ذلك، يؤكد كاسيرر أن الرمز الإنساني يتميز بصفة الانطباق العام والحركية والتنوع؛ إذ يمكن الإنسان التعبير عن فكرة معينة بمصطلحات متعددة بل وبلغات مختلفة. وفي هذا يكمن اختلاف الرموز عن الإشارات والعلامات، «فالإشارة أو العلامة مرتبطة بالشيء الذي تشير إليه على نحو ثابت لا يتكثر، وكل إشارة واحدة ملموسة تشير إلى شيء واحد معين»[15]. وخلافًا للإشارات التي تستخدمها الحيوانات، تتميز الرموز الإنسانية بالتنوع والتغير والحركية بحسب السياقات والمناسبات. يقول كاسيرر: «بما أن لكل شيء اسمًا، فإن صفة الانطباق العام من أعظم الخصائص التي تمتاز بها الرمزية الإنسانية، إلا أنها ليست الخاصة الوحيدة، فهناك ميزة أخرى للرموز تصاحب هذه الخاصة الأولى وتكملها وتقف منها موقف القرين الضروري، وتلك

(13) المصدر نفسه، ص 367-376.

(14) إرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الأندلس، 1961)، ص 78.

(15) المصدر نفسه، ص 84.

الميزة هي التنوع. فالرمز ليس شاملًا فحسب، إنما هو شديد التنوع أيضًا (...)، لأن الرمز الإنساني الأصيل لا يتميز بالوحدة، إنما بتغيره وتقلبه. فهو ليس متصلبًا جامدًا، إنما متنقل متحرك»[16].

يجدر بنا التنبيه، هنا، إلى أن الإنسان توصل إلى الخصائص المميزة للرمزية بالتدريج، ولم يتمكن من الوعي بها إلا في مرحلة متقدمة من تطوره الفكري والثقافي. الدليل على ذلك هو حالة الإنسان البدائي وحالة الأطفال. يقول كاسيرر: «قلما تجد أن العقلية البدائية أحرزت مثل هذا الوعي والإدراك، بل كانت تعتبر الرمز ملكًا للشيء المرموز له كسائر ممتلكاته المادية (...). وربما يضطرب الأمر على الأطفال إذا تعلموا أن ليس كل اسم لشيء من الأشياء علمًا عليه، وأن الشيء نفسه ربما يسمى أسماء مختلفة في لغات مختلفة، لأنهم يميلون إلى أن المسمى هو الاسم نفسه»[17].

انطلاقًا مما سبق، يبدو لنا أن الرمز مختلف تمامًا عن الإشارة، لكنه متقارب مع العلامة، حيث يصعب التمييز فعلًا بين الرمز والعلامة عند كاسيرر. مع ذلك، ممكن إبراز تمايزهما واختلاف الواحد منهما عن الآخر في نقطتين: **الأولى**، العلامة حسية، والرمز روحي؛ **والثانية**، العلامة نتيجة لتثبيت محتوى روحي ما، والرمز سيرورة لتشكيل مادة حسية[18].

غير أن هذا الاختلاف بين العلامة والرمز لا يعني انفصال أحدهما عن الآخر. وهذا يتضح من خلال دورهما في عملية تكوين الدلالة ونقلها، حيث «لا تكتفي العلامة بالإشارة، بل تدل بالمعنى الذي تكون فيه حاملة للدلالة الفكرية. وينبغي أن يُفهَم من هذا أن الرمز هو سيرورة خلق هذه الدلالة، بينما تجعل العلامة من نقل هذه الدلالة أمرًا ممكنًا من طريق تثبيتها المادي»[19].

---

(16) المصدر نفسه، ص 84-85.

(17) المصدر نفسه، ص 85.

(18) Nathalie Janz, *Globus Symbolicus, Ernst Cassirer un épistémologue de la troisième voie?*, Philosophie, épistémologie (Paris: Éd. Kimé, 2001), pp. 166-167.

(19) المصدر نفسه، ص 167.

نشير، في هذا الإطار، إلى أن بالإمكان التعبير عن التمييزات السابقة باستخدام مصطلح «الرمز» فحسب، وذلك استنادًا إلى مفهومي «المنتوج» و«سيرورة الإنتاج»، حيث يمكن التمييز بين: «الرمز - المنتوج» وهو سلبي - منفعل من جهة، و«الرمز - السيرورة» وهو إيجابي - فاعل من جهة أخرى، «فالرمز - المنتوج أثر مادي أو فيزيائي يحيل إلى فكرة ما، وموضوع ما (...). أما الرمز - السيرورة فتشكيل الانطباعات بواسطة الفكر، وتنظيمها في كلٍّ دالٍّ. يمكن التعبير بوضوح أكبر عن فكرة السيرورة بواسطة مصطلح الترميز. والوظيفة الأساسية للرمز - السيرورة هي بنينة المعطيات الحسية»[20].

لكن هذا التمايز بين «الرمز - المنتوج» و«الرمز - السيرورة» لا يعني البتة انفصال أحدهما عن الآخر. بمعنى آخر، إنهما مترابطان، بكيفية وثيقة، بل لا يمكن أحدهما أن يوجد من دون الآخر، حيث لا يتحدَّد الرمز - المنتوج إلا في ارتباط بالفاعلية الرمزية المرتبطة بالرمز - السيرورة. كما أنه عند دراسة عالَم الأشكال الرمزية، لا يتم السعي «إلى وحدة النتائج بل إلى وحدة العمل، لا وحدة المنتوجات بل وحدة العملية الخلاَّقة»[21].

ارتباطا بذلك، يمكننا وضع تحديد شامل للتمييزات السابقة، كما يأتي: (1) العلامات الدالة، (2) العلامات الإشارية، (3) الرموز - السيرورات، (4) الرموز - المنتوجات. وعلى الرغم من أن الأولى تقابل الثانية، والثالثة تقابل الرابعة، فإنها تترابط وتتكامل في ما بينها من خلال عمليات تشييد العالَم الرمزي الإنساني.

---

(20) المصدر نفسه، ص 162.

(21) كاسيرر، ص 138. نشير، في هذا الصدد، إلى أن بالإمكان اعتبار التمييز بين «الرمز - المنتوج» و«الرمز - السيرورة»، عند كاسيرر، بمنزلة صيغة أخرى لثنائية «العمل - المنتوج» (ergon) و«الطاقة - السيرورة» (energeia) عند هومبولدت. لكن ذلك التمييز الكاسيرري لا يعني الفصل بين طرفيه وإقصاء أحدهما على حساب الآخر. بعبارة أخرى، لا يمكن فصل «الرمز - المنتوج» عن «الرمز - السيرورة» لأنهما في ترابط وطيد، ويؤثر كل واحد منهما في الآخر، ولا يمكن فهمهما إلا في حضورهما معًا. فإذا كان من اللازم «دراسة الرمز باعتباره فاعلية (رمزًا - سيرورة) لا بوصفه عملًا (رمزًا - منتوجًا)، فإنه لا يمكن العودة إلى الفاعلية والوصول إليها إلا من طريق العمل». انظر:

Janz, p. 163.

نُنَبِّه، بعد القيام بهذه التمييزات بين العلامة والرمز، إلى أنه ينبغي عدم التقليل من أهمية العلامة، بالنظر إلى طابعها الحسي. فالرمزية، عند كاسيرر، تستند إلى العلامات، ولا يمكن الروح أن تُنْتج الدلالة وتتجلى في أشكال محدَّدة إلا من طريق العلامات، باعتبارها أساسًا حسيًا ماديًا لما هو روحي. بمعنى أن الفكر يحتاج إلى العلامة كي يعبِّر عن ذاته، ولا يمكن أن يستغني عنها في أثناء اشتغاله وتَشَكُّلِه. فهي تساهم، بكيفية أساسية، في تحديد اتجاهاته وأشكاله. يقول كاسيرر: «بيَّنت لنا فلسفة الأشكال الرمزية (...) أن العلامة ليست بتاتًا مجرد غلاف عَرَضِي وخارجي للفكرة، وأنها تَوَجُّه معين، أي اتجاه وشكل أوليَّان للفكر نفسه، يتجليان من طريق استخدامها»[22].

إضافة إلى الخصائص السابقة الذكر، نرى أن الرمز في النظرية الكاسيررية يتميز باحتوائه عنصرين أساسين: الشكل (Forme) والمادة (Matière)، في إطار علاقة تركيبية تجمع بينهما. تظهر خاصية الربط بين هذين العنصرين، بكيفية أوضح، في تعريف كاسيرر للشكل الرمزي، حيث يقول: «ينبغي أن نفهم من الشكل الرمزي كل طاقة يرتبط، من طريقها، كل محتوى دلالي روحي بعلامة لسانية حسية ملموسة ومتوافقًا معها بكيفية حميمة»[23].

نشير، في هذا المقام، إلى أن كاسيرر يقدم مثال «الخط»[24]، لتوضيح دلالة

---

(22) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 454.

يقول كاسيرر في السياق نفسه: «ليست العلامة هي الغلاف الذي تمنحه الصُدفة المحضة للفكر، إنما هي عضوه الضروري والأساس. فهي لا تُسَخَّر من أجل تبادل محتوى فكري يمكن أن يُعطى عند اكتماله فحسب، إنما هي أداة يأخذ، بواسطتها، هذا المحتوى شكلًا من طريق اتخاذه هيئة خارجية، وبوساطتها فحسب يحصل على اكتمال معناه. فالتحديد المفهومي لمحتوى معين يتماشى مع تثبيته في علامة مميَّزة (...). ولا يمكن أي شكل من أشكال الإبداع الروحي الأساسية أن يصادق على كيفية إدراك ومنح شكل خاص به إلا بخلق أساس حسي له. وهذا الأساس مهم جدًا إلى درجة يبدو معها، في أحيان، مشتملًا على محتوى الدلالة كله، والمعنى الخاص بهذه الأشكال». انظر:

Ernst Cassirer, *La Philosophie des forms symboliques... 1, Le Langage*, Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), pp. 27-28.

(23) Ernst Cassirer, *Trois essais sur le symbolique*, Traduit de l'allemand par Jean Carro; avec la collaboration de Joël Gaubert, Passages (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), p. 13.

(24) المصدر نفسه، ص 123.

الشكل الرمزي، حيث تتضح العلاقة الوطيدة بين ما هو روحي وما هو حسي، ويظهر اختلاف معناه باختلاف المنظورات وأنماط الفهم والاهتمامات. فما يهتم به الرياضي يختلف عَمَّا يهتم به الاستطيقي أو الفيزيائي ...إلخ. واختلاف الاهتمامات مرتبط باختلاف وجهات النظر، ما يؤدي إلى تنوع دلالات الشكل الرمزي. لكن على الرغم من ذلك تبقى تلك العلاقة قائمة. بعبارة أخرى، يمكن اعتبار الخط أسلوبًا فنيًا إذا نظرنا إليه من منظور استطيقي، كما يمكن اعتباره دالَّة رياضية إذا نظرنا إليه من وجهة نظر رياضية ...إلخ.

هكذا يمكننا القول إن على الرغم من صعوبة الإحاطة التامة بـ«الرمزية» عند كاسيرر، فإن ذلك لا يعني البتة استحالة رصد بعض مميزات نظرية الرمز الكاسيررية ومعالمها الأساس. فمن بين هذه، نجد أن الرمزية عنده تتضمن فكرة الوصل والربط والتركيب بين عنصرين مختلفين[25]: فالرمز، بالنسبة إليه، هو ربط بين عالَمين: «عالَم الواقع والعالَم الروحي»[26].

---

(25) نشير، في هذا الصدد، إلى أن هذه الفكرة حاضرة في الأصل الاشتقاقي للفظ «الرمز»، حيث تشتق لفظة «Symbole» في الفرنسية من اللفظة اللاتينية المسيحية «Symbolum» التي تحتفظ من جهة بمعاني اللفظ «Symbolus» في اللاتينية الكلاسيكية، أي: علامة للتعارف، قطعة لإثبات الهوية. وتدل، من جهة أخرى، على ملخص لأهم مبادئ الإيمان؛ لأن الرمز كان يمثل صيغة تختصر فيها الكنيسة إيمانها (على سبيل المثال: رمز الحواريين)، و«علامة للتعارف بين المسيحيين». انظر القاموسين التاليين:
Félix Gaffiot, *Dictionnaire illustré Latin-Français* (Paris: Librairie Hachette, 1934), et Paul Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, 6ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1992).

تجد تلك اللفظة اللاتينية جذورها في اللفظ الإغريقي «Symbolon» الذي يشير إلى موضوع مقسم قسمين بين ضيفين، كل واحد منهما يحتفظ بقطعة يورثها إلى أبنائه الذين إذا جمعوا القطعتين تعرفوا إلى علاقات الضيافة التي كانت سائدة من قبل بين العائلتين. وعن هذه القيمة نشأت معاني مختلفة، أهمها:

- شعار، إشارة، علامة جمع.
- ضمانة، قطعة بديلة للحضور تقدم إلى القاضي، ورخصة للإقامة تمنح للأجانب، وتعاقد، واتفاق.

كما يشتق لفظ «Symbolon» من الفعل «Sumballein» المركب من: «sun» أي: مع، أو جماعة، و«ballein» أي: قذف. ويعني: قذف بشكل جماعي، وجَمَع ووَحَّد. انظر:
Dictionnaire historique de la langue française, Sous la dir. de Alain Rey; Avec la collab. de Marianne Tomi, Tristan Hordé et Chantal Tanet, 2 vols. (Paris: Dictionnaires Le Robert, 1992), vol. 1: *A-L*; vol. 2: *M-Z*.

(26) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 33.

باختصار، تؤسس الرمزية في النظرية الكاسيررية على فاعلية تركيبية تربط بين ما هو «روحي» وما هو «حسي»[27]. وبهذا الربط، يتجاوز كاسيرر ثنائية الروح والمادة، لأن بفضله يتواجد طرفا الثنائية في علاقة توسطٍ تتميز بـ«الدينامية» و«الوظيفية»[28].

يجدر بنا التنبيه، هنا، إلى أن العمليات الترميزية التي تقوم بها الروح لا تنتج نسخًا لواقع معطى سلفًا، وإنما أشكالًا خارجية تُعبِّر عن علاقات تجمع بين المظاهر الحسية وما تحتها من معانٍ ودلالات، «فالعلامات الرمزية التي نجدها في اللغة والأسطورة والفن، لا توجد أولًا من أجل الحصول في ما بعد، وخارج هذا الوجود، على دلالة محدَّدة؛ وإنما ينجم وجودها عن الدلالة (...). فالوعي يخلق لذاته عددًا من المحتويات الملموسة والحسية من أجل التعبير عن شبكات معينة من الدلالة»[29].

الدلالة لا تكمن في ما يمكن أن تكون عليه في ذاتها، ولا في ما يمكن أن تنسخه، وإنما في اتجاه خاص من التشكيل الرمزي، وفي نمط محدَّد من الموضعة. ومن ثمة، «لا يمتلك الرمز تحديدًا خارجيًا ولا دلالة داخلية، لأن دلالته (...) هي، بالأحرى، موضعه داخل السلسلة التي ينتمي إليها»[30].

كما نشير إلى أن نظرية الرمز عند كاسيرر لا تنحصر في مجال معين،

---

(27) نشير، في هذا السياق، إلى أن الفاعلية الرمزية تتميز بكونها تركيبية في عمقها، لأن الرمز يقوم بتركيب الأجزاء المختلفة بوساطة الفاعلية التكوينية للروح، عِلْمًا أن «ليس إلا في هذا التركيب، ومن طريقه، يتخذ بالنسبة إلينا تنظيم جزئي للواقع شكل صورة للعالَم (...). وباعتباره نتاجًا للقدرة الأصلية للروح، أي القدرة على خلق صور، يُظْهر الرمز هذه الروح في فعل إظهار العالَم نفسه. إنه يسمح برؤية (...) ماهية الروح في فاعليتها لتشكيل المادة الحسية. وبذلك يكون تجليًا وتجسيدًا للروح التي (...) لا تتكشف إلا من طريق اتخاذها طابعًا خارجيًا بواسطة العلامات الحسية التي تستخدمها كي تمنح نفسها شكلًا حسيًا وماديًا، وفي مجموعها». انظر:

Ksouri Ben Hassine, p. 122.

(28) Janz, pp. 143-144.

(29) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 50.

(30) Steve G. Lofts, *Ernst Cassirer: La Vie de l'esprit: Essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*, Accent (Paris: Peeters-Vrin, 1997), p. 26.

وإنما تتميز بـ«اتساعها»[31]، حيث تشمل العالَم الإنساني برمته. فمكونات هذا العالَم وآفاقه تنحل، في نهاية المطاف، إلى أشكال تعبيرية وطاقات روحية تقوم بوظائف رمزية محدَّدة، على أساس أن هذه الوظائف عبارة عن وسائط تمنح إمكانيةً لتجاوز التقسيمات والثنائيات التقليدية الخاصة بالميتافيزيقا.

لا ينتمي ما هو رمزي بتاتًا إلى الـ«هُنا» أو إلى الـ«آن» المباشرين، وإنما يكمن في وساطته ووظيفته الدينامية وفي تغلغله داخل سيرورات الإنتاج الخاصة بتفسير العالَم وفهمه. ومن ثم، يتعين الاهتمام بالفاعلية المنتجة ذاتها للترميز، وملاحظة نمط اتجاهه، بدلًا من التوقف عند نتائجه ومنتوجاته، أي من اللازم الولوج إلى القوى والطاقات الروحية الخلاقة ذاتها للرمزية من أجل معرفة كيفية نشاطها ونمط تكوينها وسيرورة إنتاجها، بدلًا من الاكتفاء بالتساؤل عن عملها التام، ومنتوجها النهائي.

ثانيًا: سيرورة تكوين الرمزية

على غرار ما قلناه في خصوص استلهام كاسيرر مجموعة من أفكار الفلاسفة والعلماء من أجل بناء نظريته عن الرمز، نلاحظ أن تحليله سيرورة تكوين الرمزية يستند إلى «المنهج التكويني» (Méthode génétique)، الذي استلهمه من غوته وهومبولدت وناثورب.

نرى، في هذا الإطار، أن غوته اعتمد منهجًا تكوينيًا في دراسة الكائنات العضوية، حيث انتقل من «تصور جنسي» (Générique) عام يقسم الطبيعة أجناس وأنواع وفئات...، إلى «تصور تكويني» يأخذ سيرورة تكوين الحياة العضوية

(31) نسجل، في هذا المقام، أن نظرية كاسيرر في الرمز تعرضت لمجموعة من الانتقادات وجهها إليها بول ريكور. ففي البداية، يقر هذا الأخير بتجاوز كاسيرر الإطار الضيق للمنهج الترنسندنتالي، وانفتاحه على فاعليات التركيب والموضعة كلها. لكنه بعد ذلك يسائل أساس العمل الرمزي الكاسيرري ومشروعيته من خلال السؤال الآتي: «هل من المشروع إطلاق اسم الرمزية على أشكال التركيب التي ينتظم فيها الموضوع بحسب الوظيفة، وعلى القوى التي تُنتج عالَمًا معينًا وتضعه؟». انظر: Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Éditions du Seuil, 1965), p. 20.

للكائنات في الحسبان. فبحسب غوته، يستند ذلك التصور العام إلى طريقة غير كافية، لأنها تهتم «بإنتاجات الحياة، لا بالسيرورة الخاصة بالحياة»[32].

بعبارة أخرى، يمكن القول إن المنهج التكويني الذي طبّقه غوته في مجال البيولوجيا منهج فكري، يعتبر كل كائن حي (النبات مثلًا) يحمل في ذاته «خصائص تحولاته المستقبلية والممكنة كلها»[33]، وينبغي للدارس أن يبحث في سيرورة تكوين ذلك الكائن.

نشير هنا إلى أن هذا المنهج التكويني، كما تصوره غوته، هو الذي أخذ به كاسيرر، حيث نفى إمكانية تحديد طبيعة أي شكل رمزي من دون دراسة مسار تطوره وسيرورة تكوينه.

إضافة إلى غوته، نلحظ أن كاسيرر أخذ فكرة المنهج التكويني عن هومبولدت الذي ارتبط هذا المنهج عنده بتحديد طبيعة اللغة باعتبارها طاقة وفاعلية. وما دامت كذلك، فإن «تعريفها لا يمكن أن يكون إلا تكوينيًا»[34]. بمعنى أنه ينبغي ألا يكون موضوع الدراسات الخاصة باللغة هو الأشكال اللسانية الجاهزة، وإنما النشاط الذي أنتجها، لأن اللغة وظيفة روحية إنتاجية وبنائية، لا وظيفة لإعادة الإنتاج[35]، عِلْمًا أن دراسة السيرورة التكوينية للغة تُحدِّد، عند هومبولدت، بُعْدًا غائيًا. وهذا البُعْد يُبرز أن المنهج التكويني الهومبولدتي يتعارض مع «البحث عن الأصل التاريخي للغة»[36].

(32) Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Deux essais*, Traduit de l'allemand et présenté par Jean Lacoste, Littérature et politique (Paris: Belin, 1991), p. 104.

(33) Janz, p. 131.

(34) Wilhelm von Humboldt: *Introduction à l'œuvre sur le Kavi*, pp. 183-184,

ذُكر في:

Sur le caractère national des langues: Et autres écrits sur le langage, Présenté, trad. et commenté par Denis Thouard, Éd. bilingue allemand-français, Points. Essais (Paris: Éd. du Seuil, 2000), pp. 171-172.

(35) Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Collection Poétique (Paris: Éditions du Seuil, 1977), p. 204.

(36) Janz, p. 131.

نسجل، في هذا الصدد، أنه إذا كان من اللازم الإقرار بأن كاسيرر استلهم قول هومبولدت بضرورة تحديد اللغة استنادًا إلى المنهج التكويني، فلا بد من الانتباه إلى أن استخدام كاسيرر هذا المنهج متميز وذو طابع خاص. ويظهر لنا ذلك في نقطتين: **الأولى**، إذا كان كاسيرر يقتبس من هومبولدت المنهج التكويني، وغائية الروح وفاعليتها، فإن مراحل سيرورة التكوين السائدة في اللغة، عند هومبولدت، تختلف عن تلك التي يتحدث عنها كاسيرر. فبحسب هومبولدت يتحدَّد تطور اللغة من خلال ثلاث مراحل: البناء العضوي للغة، ثم استدماج المساهمات الخارجية في اللغة، ثم تشكيل اللغة داخليًا من طريق تثبيت السمات المميزة لبنائها بصفة كلية.

أما بالنسبة إلى كاسيرر، فإنه يحدِّد مراحل تطور اللغة باعتبارها مستويات تعكس خطوات للتحرر مما هو مباشر وملموس في اتجاه ما هو رمزي ومجرد. ومراحل هذا التطور هي: التعبير الإيمائي، ثم التعبير التمثيلي، فالتعبير الرمزي، حيث «يطابق التعبيرُ الإيمائي اللفظَ مع الشيء، والتعبير التمثيلي ينفصل عن الواقع من دون أن يتحرر منه تمامًا ما دام تبقى هناك علاقة تمثيل بين اللغة والموضوعات، وأخيرًا يتحرر التعبير الرمزي تمامًا من تأثير ما هو حسي، مادامت اللغة تتوقف عن نسج أي صلة اعتباطية معه. ومن ثم، فإن الحرية تصير الغاية الحقيقية للرمزية، أي إن الروح تتحرر من تأثير الواقع في خلقها رموزًا خالصة»[37].

أما النقطة **الثانية**، فهي: إذا كان هومبولدت قد حصر تطبيق المنهج التكويني في مجال اللغة، فإن كاسيرر، بخلافه، يوسع مجال انطباقه، حيث طبقه على الأشكال الرمزية كلها: اللغة والأسطورة والعلم ...إلخ. تتبع هذه الأشكال مراحل التطور نفسها، حيث تبدأ باللحظة «الحسية» ثم تصل إلى اللحظة «المفهومية» مرورًا باللحظة «الحدسية»[38]. لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه هو أن على الرغم من خضوع الأشكال الرمزية كلها لسيرورة التكوين، فإن

(37) المصدر نفسه، ص 132.

(38) المصدر نفسه، ص 133.

ذلك لا يعني أنها تتخذ فيها كلها طابعًا واحدًا، وإنما تختلف وتتمايز بحسب طبيعة كل شكل رمزي وخصوصيته.

إضافة إلى غوته وهومبولدت، استند كاسيرر في دراسته التكوينية لسيرورة تشكيل الرمزية إلى بول ناتورب. ففي تحليله الأشكال الرمزية، يستلهم كاسيرر المنهج الناتوربي المتمثل في إعادة البناء، وهو منهج يقتضي «الانطلاق من مستوى متوسط من أجل الرجوع إلى التجليات الأكثر أولية، ثم الاهتمام أخيرًا بالاستعمالات الأكثر تكوينًا»[39].

لكن، ما ينبغي أن نأخذه في الحسبان هو أن كاسيرر لم يطبق المنهج الناتوربي إلا في دراسته الأشكال الرمزية بصفة عامة، حيث انطلق من دراسة اللغة، ثم رجع إلى الأسطورة، وانتقل بعد ذلك إلى دراسة المعرفة العلمية (وهذا هو ترتيب الأجزاء الثلاثة في مؤلَّف **فلسفة الأشكال الرمزية**). لكن حين درس كل شكل رمزي على حدة، وحدَّد بنيته الداخلية الخاصة به وسيرورة التكوين السائدة فيه، حافظ على الترتيب الذي استلهم روحه من هومبولدت. وهذا لا يعني، في نظرنا، أن هناك تناقضًا في استخدام كاسيرر منهجيْ هومبولدت وناتورب، وإنما هناك تكامل بينهما. بعبارة أخرى، «لا يتعارض المنهج الناتوربي المعيد للبناء مع المنهج التكويني الهومبولدتي، لأنهما معًا خطيان (Linéaires) ويحدِّدان تطور شكل ثقافي ما، لكن نظام ترتيب مراحل التحليل مختلف فيهما، حيث يطبّق كاسيرر إعادة البناء على دراسة الأشكال الرمزية (اللغة والأسطورة والعلم)، لكنه يحافظ، بالنسبة إلى مراحل الرمزية، على التكوين»[40].

انطلاقًا مما سبق، يمكننا القول إنه اعتمادًا على هؤلاء كلهم، أي غوته وهومبولدت وناتورب، درس كاسيرر الأشكال الرمزية استنادًا إلى منهج تكويني يرصد، من خلاله، مراحل تطور كل شكل رمزي وسيرورة تكوينه. وتلك المراحل:

---

(39) المصدر نفسه، ص 138.

(40) المصدر نفسه، ص 138.

- المرحلة الإيمائية (Mimique)

- المرحلة التمثيلية (Analogique)

- المرحلة الرمزية (Symbolique)

ففي دراسته الأشكال الرمزية وتحليله سيرورة تكوينها، يؤكد كاسيرر أن أولى مراحل هذه السيرورة تتميز بـ«محاكاة» الأشياء وإعادة إنتاجها فحسب، ويتم في المرحلة الثانية التحرر نسبيًا من الأشياء حيث لا تكون هناك إعادة إنتاج الأشياء كما هي، وإنما تمثيل بعض خصائصها فحسب. وفي المرحلة الأخيرة يتم الانتقال إلى الترميز المجرد والخالص[41].

نسجل، في هذا الصدد، أن كاسيرر لم يقتصر في تحليله كيفية تشكل الرمزية على دراسة أرقى مستويات تطورها، بل اهتم كذلك بمراحل تكوينها الأولى. وساهم اهتمامه هذا في إبراز جذور الرمز وطبقاته الأولى والكشف عن «التعدد الدلالي» (Dispersion sémique) المميِّز له؛ إذ إن هذا الأخير «يتوافق، عند كاسيرر، مع الكشف عن التجليات البدائية للمعرفة، أي المراحل الأولية التي أُهملت من قبل بصفة عامة»[42].

إضافة إلى ذلك، نشير إلى أنه يمكن فهم مراحل السيرورة التكوينية للرمزية عند كاسيرر من خلال استحضار الثنائية الخاصة بمفهومي الرمزية الطبيعية (Symbolique naturelle) والرمزية الاصطناعية (Symbolique artificielle)، حيث يمكن القول إن تلك السيرورة تبدأ بما هو «إيمائي» و«ملموس» و«طبيعي» لتتجه نحو ما هو «اتفاقي» و«مجرد» و«اصطناعي»، عِلْمًا أن «ما يميز الرمزية الطبيعية عن الرمزية الاصطناعية، بكيفية أساسية، هو علاقتها بالعالَم الحسي: الأولى هي شكل خالص للإحالة يتجسد بطريقة حسية بكيفية ما، بينما تمثِّل الثانية نمطًا للبناء المستقل للدلالة الذي تحرَّر بدقة من الإحالة المباشرة إلى

(41) المصدر نفسه، ص 147.

(42) المصدر نفسه، ص 148.

ما هو حسي. يمكن اعتبار تَحَرُّر الرمزية الاصطناعية، بالنسبة إلى عالَم الرمزية الطبيعية الحسي، ابتعادًا بالتدريج عن «العالَم»»[43]. وهذا الابتعاد هو الذي يتجلى من خلال مراحل ثلاث: الإيمائية والتمثيلية والرمزية.

بناءً عليه، يمكننا القول إن مراحل سيرورة تكوين الرمزية عند كاسيرر، تتوافق في تطورها مع ثلاثة محاور مترابطة تبين اتجاه التشكيل الرمزي نحو التحرر من الارتباط بالعالَم الحسي من أجل الوصول إلى مستوى الترميز بكيفية محضة. هذه المحاور:

- محور ينطلق مما هو إيمائي ويسير نحو ما هو اتفاقي.
- محور يبدأ بما هو ملموس ويتجه نحو ما هو مجرد.
- محور يبتدئ بما هو طبيعي ويتوجه نحو ما هو اصطناعي.

نستنتج إذًا أن سيرورة تكوين الرمزية وتطورها تعبِّر عن عملية بنائية تدريجية تنطلق من أشكال الترميز الأولى لتبلغ أشكاله الخالصة الأكثر تجريدًا وتعقيدًا، حيث يتم فيها التحرر من كل ما هو مباشر ملموس ليتجه نحو ما هو مجرد ورمزي صرف، ينتج الفكر فيها علامات خالصة حاملة للدلالات محضة «لا تُعبِّر عن أي شيء ولا تُمثِّل أي شيء، إنها علامة تحمل معنى التنظيم المجرد بدقة»[44].

لإبراز تلك السيرورة التكوينية، نسجل أن كاسيرر استند إلى المنهج التكويني في دراسة الأشكال الرمزية، وأكد ضرورة أخذ سيرورة تكوين كل شكل رمزي في الحسبان، علمًا أنه لا يمكن القول إنها سيرورة تنطبق على اللغة وحدها، وإنما تنطبق كذلك على مجالات ثقافية أخرى، كالأسطورة أو المعرفة العلمية. لكننا ننبّه، في هذا المقام، إلى أن فهم سيرورة تكوين الأشكال الرمزية يبقى ناقصًا من دون استحضار وظائفها الرمزية. فما هي طبيعة هذه الوظائف؟ وما دورها في عملية التشكيل الرمزي؟ وما ترتيبها وأنواعها؟

---

(43) المصدر نفسه، ص 152.

(44) Cassirer, «Le Système symbolique,» p. 212.

ثالثًا: وظائف الرمزية

بادئ ذي بدء، نرى أن من أجل فهم مصطلح «الوظيفة» (Fonction) وأهميته في تشييد فلسفة الأشكال الرمزية، لا بد من الأخذ في الحسبان حضوره في كتاب **الجوهر والوظيفة**، حيث تناوله كاسيرر بمعناه الرياضي المعاصر، وعمل على إبراز تعارضه مع مصطلح «الجوهر»[45].

بعبارة أخرى، يمكننا القول إن كاسيرر في كتاباته الخاصة بالأشكال الرمزية لم يتخلَّ عن مفهوم الوظيفة بالمعنى الذي استخدمه في كتاباته الأولى، أي إن هناك استمرارية تُمَيِّز استخدام كاسيرر مفهوم الوظيفة، منذ بداية تفكيره الفلسفي إلى نهايته؛ وهذا ما يؤكده هو نفسه، حيث يصرح بأن نص «فلسفة الأشكال الرمزية» يمثل «الجزء الأول من عمل أكثر اتساعًا، تعود خطوطه الأولى إلى كتاب **الجوهر والوظيفة - نظرية المفهوم** (برلين 1910) الذي خصِّص في الأساس لدراسة بنية الفكر في الرياضيات وعلوم الطبيعة»[46].

نلحظ، إذًا، أن لا وجود لقطيعة فكرية في فلسفة كاسيرر بين المرحلة المبكرة لتفكيره ومرحلة نضجه. لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه، هنا، هو أن حضور مفهوم الوظيفة في المرحلة الأولى من تفكير كاسيرر كان محدودًا مقارنة بحضوره في المراحل اللاحقة التي تميزت باستعماله في إطار مشروع أوسع من مجال العلم بحصر المعنى، «فمعالجة تكوين المفهوم في كتاب **الجوهر والوظيفة** كانت محدودة في النمط المفهومي الذي يظهر في العلوم الطبيعية (...). لكن كاسيرر أدرك، بالتدريج، أن المفاهيم العلمية لا تمثل سوى طبقة من طبقات الدلالة، لذا كان من الضروري اعتبار مشكلتي المعرفة والحقيقة حالتين خاصتين لمشكل أعم للدلالة. وبهذا الوعي، وُلدَ مشروع فلسفة الأشكال الرمزية»[47].

---

(45) Éric Dufour, «Notice,» dans: Ibid., p. 200.

(46) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 7.

(47) Lofts, p. 21.

نشير، في هذا المقام، إلى أن عند العودة إلى كتب كاسيرر الرئيسة، نجده يستخدم مفهوم الوظيفة في سياقات متعددة، لكنه لا يحدِّد معناه ولا يقيد دلالته في تعريف معين إلا في الجزء الثالث من فلسفة الأشكال الرمزية، حيث يلخص بنية ذلك المفهوم استنادًا إلى مفهوم الدالة الرياضي، قائلًا: «إذا حددنا المفهوم، لا من طريق تعداد ما يدخل فيه، وإنما بكيفية قصدية محضة من خلال تعيين دالة قضوية محدَّدة، فإن هذه الدالة القضوية φ(x) تشتمل، بجلاء، على لحظتين مختلفتين. فشكل الدالة العام، كما عُيِّنت بالحرف (φ)، ينفصل بدقة عن قيم المتغيرات (x) التي يمكن أن تندرج ضمن هذه الدالة باعتبارها قيمًا حقيقيةً؛ إذ تُحدِّد الدالة ترابط هذه القيم، لكن الدالة نفسها ليست قيمة بين هذه القيم. بمعنى أن (φ)، الخاص بـ(x)، لا يكون متجانسًا مع سلسلة x1، x2، x3 ...إلخ»[48].

نستخلص من هذا التعريف فكرتين أساسيتين: **الأولى**، فكرة الوصل، لأن الوظيفة هي المفهوم العام والكلي الذي يوحِّد الأجزاء باعتبارها عناصر من سلسلة معينة، ويُحدِّد العلاقات القائمة بينها؛ والثانية، فكرة الفصل؛ إذ على الرغم من دوره التوحيدي، فالمفهوم الكلي ليس مجرد جزء من سلسلة العناصر التي يشملها، بل ينفصل عنها ويتعالى عليها دلاليًا. بعبارة أخرى، «يُمَثِّل (φ) الخاص بالدالة القضوية φ(x) القانون الذي يُحدِّد كلية العناصر الممكنة (x) (...). والوحدة بين الكلي (φ) والجزئي (x) ينبغي عدم اعتبارها ركامًا من العناصر المستقلة (...)، إنما وحدة عضوية (...)، يكون الكلي (φ)، من طريقها، محايثًا لكل جزئي (x) (...). وعلى الرغم من أن الكلي (φ) يتعالى على السلسلة، فإن هذا التعالي ينبغي أن يفهم بوصفه تعاليًا في الدلالة، لا في الوجود»[49].

نرى أن على أساس تحديد معنى مفهوم الوظيفة هذا، يبني كاسيرر تصوره الفلسفي للأشكال الرمزية والوظائف المشتغلة في داخلها والمحدِّدة لطبيعة العلاقات القائمة بين عناصرها. فعلى غرار دفاعه عن مفهوم الوظيفة في قراءته

---

(48) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 335.

(49) Lofts, p. 19.

الإبيستمولوجية لعلوم الطبيعة والرياضيات في **الوظيفة والجوهر**، يدافع كاسيرر عن تصور وظيفي في مشروعه الأنثربولوجي الفلسفي الخاص بأشكال الثقافة الإنسانية، في مقابل كل تصور جوهري يدافع عن «وجودِ عالَم للجواهر الثابتة. فكل ظاهرة، بدلًا من أن تعكس وجودًا معطى، تعبِّر عن اتجاه خاص للنمذجة (Modelage) المثالية ونمط محدَّد للموضعة. ومن ثم، فإن عالَمنا الإنساني هو عالَم أشكال النظام لا أشكال الأشياء. وأشكال النظام هذه هي ما نسميها الأشكال الرمزية»(50).

من أجل قراءة الأشكال الرمزية وفهم كيفية تشييدها، لا بد من أخذ أشكال النظام التي يُبنى عليها عالَم الثقافة، بالتخلي عن المنظور الجوهري - الميتافيزيقي، وبتبني وجهة نظر وظيفية - نقدية. فعلى أساس وجهة النظر هذه، سعى كاسيرر إلى تجاوز ثنائية الذات والموضوع الميتافيزيقية، قائلًا في هذا الصدد: «إن المفهوم الأصيل والحقيقي للرمزية لا يخضع للتقسيمات والثنائيات التقليدية الخاصة بالميتافيزيقا، بل يكسر إطارها. فالرمزية لا تنتمي (...) إلى مجال المحايثة أو إلى مجال التعالي، وقيمتها تكمن، بدقة، في تجاوز هذه التعارضات التي تتولد من نظرية ميتافيزيقية حول العالَمين. إنها ليست هذا أو ذاك، وإنما تُمثِّل الأول في الثاني والثاني في الأول»(51).

نشير، في هذا الصدد، إلى أن كاسيرر استبعد تلك الثنائية الميتافيزيقية، وأسس تصورًا يجعل من الوظيفة مُحَدِّدًا أساس للعلاقة التي يمكن أن تربط بين الذات والموضوع. فهذان لم يبقيا، في فلسفة الأشكال الرمزية، كيانين جوهريين منفصلين الواحد عن الآخر، وإنما أصبح وجودهما يَتحدَّد ارتباطًا بالوظيفة التي يقومان بها، وفي إطار العلاقة التي يشكلانها وتشكلهما في الآن عينه. وما نلحظه، هنا، هو أن من بين نتائج هذا التصور الكاسيرري، أن «الوجود أصبح هو المبني (Le construit) الذي لا يأخذ دلالته إلا مما يسميه كاسيرر «العلاقة بشكل معيَّن، وبوظيفة للمعرفة». فالوجود الوحيد والوحدة الوحيدة اللذان يمكن

---

(50) Ksouri Ben Hassine, p. 111.

(51) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 422.

الموضوع أن يستفيد منهما هما وجود ووحدة وظيفيان. ومن ثم، تنتقل الروح الإنسانية (...) من الأشياء إلى العلاقات، من فكرة المفهوم المُعَبِّر عن ثبات الأشياء (Constance) إلى فكرة المفهوم المُعَبِّر عن الثبات الخالص للقانون»[52].

في ضوء ذلك، نسجل أن صاحب فلسفة الأشكال الرمزية ينتقل من «نظرية المعرفة - النسخة» إلى «النظرية الوظيفية الرمزية». ويمكن عرض بعض أفكار هاتين النظريتين كما يأتي:

- تَعتبر نظرية المعرفة - النسخة أن الوظائف عبارة عن نسخ ووقائع ثانوية بالنسبة إلى الواقع المعطى سلفًا، وبكيفية جاهزة، كي يعكسه الفكر وينسخه. فبحسب هذه النظرية، ينعكس الواقع «داخل الوعي كما في مرآة، لكن كلما كانت هذه الصورة خالصة ووفية، كانت مقتصرة على إعادة إنتاج التحديدات التي توجد مسبقًا كما هي في الموضوع»[53].

- ترتبط النظرية الوظيفية الرمزية بثورة كانط الكوبرنيكية، وتنطلق من اعتبار الوظائف أصولًا ووقائع بدئية، لا نسخًا وانعكاسات للواقع في الفكر؛ لأن تلك الوظائف مؤسَّسة على فعل التلقائية التركيبي لا على التلقي السلبي لمعطيات الحس. نشير هنا إلى أن كاسيرر يتبنى هذه النظرية الكانطية، مؤكِّدًا ضرورة قبول ذلك الفعل التركيبي باعتباره أساس بناء المعرفة، لكنه يوسع مجال انطباق تلك النظرية ليشمل أشكالًا ثقافية أخرى. يقول: «ينبغي لنا القبول بمثل ذلك التركيب، ومن ثم القبول بفعل التلقائية ذاك، بالنسبة إلى كل نمط واتجاه أساسي خاص بتكويننا العقلي، لا بالنسبة إلى المعرفة النظرية فحسب. فهذا الفعل يوجد في كل وظيفة خلاقة للأشكال حقًا، وهو ضروري لنمط رؤية العالَم وبنائه (...) في اللغة أو الفن، لا بالنسبة إلى معرفة العالَم العلمية فحسب»[54].

---

(52) Ksouri Ben Hassine, p. 110.

(53) Ernst Cassirer, «Le Langage et la construction du monde des objets,» dans: Ernst Cassirer [et al.], *Essais sur le langage*, Traduit par P. Guillaume, Le Sens commun (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), p. 39.

(54) المصدر نفسه، ص 40.

نسجل هنا أنه على أساس هذا التصور الوظيفي الرمزي، يمكننا فهم الوظائف الرمزية المحدِّدة للعالَم الثقافي الإنساني والمكوِّنة له بحسب كاسيرر. فمن دونها، تبقى عناصر الثقافة متناثرة من دون وصل، وتبقى بين المحسوسات والمعاني، بين المدلولات والدوال في ذلك العالَم، هوة سحيقة لا يمكن ردمها أو تجاوزها. لذا، فالوظيفة الرمزية هي «الصلة التي تشكل العلاقة بين الحضور الحسي الملموس لمحتوى الوعي ومعناه غير الحدسي، أو بصفة أعم، هي الصلة بين الدال والمدلول، من دون أن يكون هو نفسه قابلًا للاختزال في هذا أو ذاك (...). إنها القانون الكلي (φ) الذي يشتغل باعتباره قاعدةً للتوالي، وينظِّم العناصر الجزئية (...) داخل نسق رمزي»[55].

في ارتباط بهذا الأساس الوظيفي المحدِّد للرمزية عند كاسيرر، نشير إلى الطابع الدينامي المميز للعلاقة بين مكونات الرمز، بمعنى أن العلاقة بين الوعي ومحتواه تتميز بكونها وظيفية - دينامية، لا جوهرية - سكونية.

تظهر لنا هذه الخصائص الوظيفية والدينامية من خلال أخذ السيرورة التي تتحكم بعلاقة الدوال بالمدلولات وحركيتها داخلها، في الاعتبار؛ إذ لا يمكن أن تتشكل الدلالة إلا في ارتباط بسيرورة التمثل وحركية مكوناته، وبالوعي والعلاقات التي يعبِّر، من خلالها، عما هو كلي. ولتوضيح هذه الفكرة نستحضر قول كاسيرر: «ينبغي أن نفكر في قوانين الوعي البنيوية العامة باعتبارها معطاة في كل عنصر من عناصره، أي في كل جزء من الوعي (...). لذا، يمكننا القول بوجود مجموعة من العلاقات التي يعبِّر بواسطتها الوعي، بما هو فردي، عن شكل الكل في الآن نفسه»[56].

بهذا نسجل أهمية الوظيفة الرمزية في فلسفة الأشكال الرمزية، حيث يستحيل التخلي عنها لفهم كيفيات تشكيل الدلالات التي يمكن أن تأخذها أشكال وعي الإنسان بالعالَم، وذلك بالنظر إلى أن تلك الوظيفة هي الوساطة

(55) Lofts, p. 25.

(56) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 48.

التي يمنح الفكر، من طريقها، معنى لما هو حسي، ما يجعل من «النظام الرمزي نظامًا ثالثًا، أي نظامًا مُنَظِّمًا بين الذات والواقع (...). فهو نظام يتوسط الروح والواقع»[57].

بعد إبراز معنى الوظيفة الرمزية ومكانتها وأهميتها في فلسفة الأشكال الرمزية، يُثار لدينا، في هذا الصدد، السؤال الآتي: هل هناك نوع واحد من الوظيفة الرمزية، أم يمكن الحديث عن وظائف رمزية عدة تحدِّدها فلسفة الأشكال الرمزية؟

في إطار الإجابة عن هذا السؤال، يتحدث كاسيرر عن ثلاثة أنواع من الوظائف الخاصة بالرمزية: «الوظيفة التعبيرية» (Fonction expressive) و«الوظيفة التَمَثُّلِيَة» (Fonction représentative) و«الوظيفة الدلالية» (Fonction significative)، حيث «تتوافق الوظيفة التعبيرية مع إدراك الأشياء، وتتوافق الوظيفة التمثلية مع حدس العلاقات بين الأشياء، وتتوافق الوظيفة الدلالية مع مفهمة (Conceptualisation) العلاقات الخالصة»[58].

قبل الخوض في تفصيلات هذه الوظائف وطبيعتها وخصائصها عند كاسيرر، نرى من اللازم الإشارة إلى ضرورة التمييز بين ترتيب المراحل المميِّزة لسيرورة تكوين الرمزية وترتيب الوظائف الرمزية. فبالنسبة إلى سيرورة التكوين، يمكننا القول إنها تتميز بكون مراحلها تتوالى في ترتيب تطوري خطي ضروري لا يمكن عكسه، كما لا يمكن أن تأخذ مرحلة ما مرتبة غيرها. أما في ما يخص الوظائف فهي لا تخضع لقانون الترتيب الضروري والحتمي، لأنها «تُمثِّل طبقات المعنى المختلفة أو أنماط فهم الواقع. وفي كل وضعية يمكن الانتقال من وظيفة إلى أخرى بحرية تامة»[59].

غير أننا ننبّه، في هذا المقام، إلى أن ذلك لا يعني انعدام كل ترابط بين

(57) *Lofts*, p. 24.

(58) Janz, p. 147.

(59) المصدر نفسه، ص 186-187.

الوظائف الرمزية. فكل واحدة منها تؤدي دورًا خاصًا في علاقتها بباقي الوظائف، فلا يمكن فهم إحداها بانفصال تام عن غيرها.

أما في ما يخص ترتيبها، فنسجل أن هناك إمكانيتين رئيستين: الإمكانية **الأولى**: (1) التعبير، (2) التمثل، (3) الدلالة؛ والإمكانية **الثانية**: (1) التمثل، (2) التعبير، (3) الدلالة.

بالنسبة إلى الإمكانية الأولى، نلحظ أن ترتيب الوظائف الرمزية، على ذلك المنوال، ذو طبيعة «ديداكتيكية» فحسب، حيث تُبْرز كيفية «التحرر المتدرج عن الحسي من أجل خلق مستقل وخالص للروح»[60]، لكن من دون أن تُظْهِر، فعلًا، الأساس المنهجي لتفكير كاسيرر في طبيعة عمل الوظائف الرمزية والعلاقات القائمة بينها، وهو ما تبيِّنه الإمكانية الثانية التي تُعبِّر، في عمقها، عن كيفية فهم كاسيرر تلك الوظائف، وتعكس تصوره الفلسفي لترتيبها ومكانة كل وظيفة رمزية.

مبررات قولنا هذا هو أن كاسيرر استلهم المنهج الناثوربي «المعيد للبناء» في تحليله الأشكال الرمزية، ووظائفها وترتيب حديثه عنها، حيث بدأ مؤلَّف **فلسفة الأشكال الرمزية** باللغة (التي وظيفتها المهيمنة هي التمثل)، ثم انتقل إلى الأسطورة (التي وظيفتها المهيمنة هي التعبير)، وختم بالمعرفة العلمية (التي وظيفتها المهيمنة هي الدلالة)؛ إذ لا يمكن أي شكل رمزي أن ينفلت من هيمنة وظيفة رمزية بعينها. بتعبير آخر، نرى في تبني كاسيرر المنهج الناثوربي ذاك عاملًا جعله «يبدأ بالوظيفة التمثلية، ثم يعود إلى الوظيفة التعبيرية، ويرتقي أخيرًا إلى الوظيفة الدلالية. بالفعل، تنطلق إعادة البناء من المفهوم الطبيعي للعالَم (أي التمثل والتعبير) قبل الاهتمام بالمفهوم النظري للعالَم (أي الدلالة)»[61].

بناءً عليه، سنعرض الوظائف الرمزية الثلاث التي تحدث عنها كاسيرر، بحسب الترتيب المنهجي الذي يتوافق مع طبيعة تفكيره، حيث سنبدأ بوظيفة

---

(60) المصدر نفسه، ص 187.

(61) المصدر نفسه، ص 184.

التمثل، ثم ننتقل إلى وظيفة التعبير، مع التطرق إلى التمفصل بين الوظيفتين الأولى والثانية من خلال مفهوم الاغتناء الرمزي، لنصل في نهاية المطاف إلى وظيفة الدلالة.

1 - وظيفة التمثل

لإبراز معنى وظيفة التمثل في نظرية الرمز الكاسيررية، نشير في البداية إلى أن مصطلح «Re-présentation»، بالفرنسية، («Re-präsentation» بالألمانية)[62] ينقسم جزأين: «Re» و«Présentation»، حيث يعني مثولًا ثانيًا، أي جعلُ شيءٍ ما ماثلًا وحاضرًا من جديد[63]. يدفعنا هذا التقسيم إلى القول إن التمثل لا يقوم بنسخ الواقع وإعادة إنتاجه حرفيًا، إنما يتضمن فاعليةً تجعل الفكر ينفتح على آفاق جديدة.

نلحظ، هنا، أن هذه التحديدات اللغوية - الاصطلاحية تنطبق على مفهوم التمثل عند كاسيرر؛ لأن الرمز، من طريق وظيفة التمثل، لا يعيد استحضار الممثَّل من خلال نسخه في ممثِّله. بعبارة أخرى، لا تعني أداة التصدير «Re» في الفعل «Représenter» تكرارًا أو «تضعيفًا» (Réduplication) لغويًا، مثلما أن الرمز الذي يستند إلى وظيفة التمثل «ليس نسخة للواقع، وإنما يُعبِّر بالأحرى عن حريةٍ مكانيةٍ وزمانيةٍ للممثِّل بالنسبة إلى الممثَّل (...). ومن ثم، التمثل والتعرف (re-connaître) هما القدرة على إعادة مثولِ الشيء ومعرفته مثاليًا في أمكنة وأزمنة أخرى»[64].

لإبراز مكونات وظيفة التمثل وآليات اشتغالها، نسجل أن كاسيرر يعتمد طريقتين مختلفتين، لكنهما مترابطتان في الآن عينه: **الأولى** سلبية، **والثانية** إيجابية.

---

(62) تشير ناتالي جانز إلى أن كاسيرر يستخدم المصطلحين الألمانيين: «Repräsentation» و«Darstellung» كمترادفين. انظر: المصدر نفسه، ص 193-194.

(63) المصدر نفسه، ص 191-192.

(64) المصدر نفسه، ص 193.

ينتقد كاسيرر من خلال الطريقة السلبية التصورين الإمبريقي والعقلاني للتمثل. فهما في نظره يرتكبان الخطأ نفسه، فحتى لو كان هناك اختلاف بين ذينك التصورين، فهو اختلاف في الإجابة عن «المشكل»[65]، لا في وضعه. فهما يعتبران معًا أن هناك عناصر إدراكية موجودة في البداية، ثم يدرجانها لاحقًا في سيرورة التمثل، حيث يعتبر الإمبريقيون التمثلات «تداعيات» و«إعادة إنتاج» انطباعات ما، أما العقلانيون فينسبون تلك التمثلات إلى عمليات العقل الاستدلالية - المنطقية.

لذا، يرى كاسيرر أن النزعتين الإمبريقية والعقلانية لا تنتبهان إلى ما يوجد في أصل تلك الترابطات ويجعلها ممكنة. ففي نظره، ينبغي إعادة وضع السؤال من جديد، وذلك بتوجيهه إلى ما يسمح بإمكان ترابط العناصر الإدراكية في التمثل، قبل التساؤل عن طبيعة ذلك الترابط نفسه؛ إذ مهما كانت تلك الطبيعة (سيكولوجية أو منطقية)، فإنها تكون لاحقة ومتأخرة على إمكانها. لذلك يؤكد كاسيرر أن موضوع السؤال، بكيفية أساسية، هو الإمكان الأصلي لوضع الترابط نفسه، عِلْمًا أن «لا يمكن أي وصل ترابطي أو ترتيب منطقي لِـ«انطباعات» بسيطة (...) أن يفسر النمط الأصلي للوضع الذي يتجلى، بالنسبة إلى ظاهرة ما، في إظهار وجود موضوعي وتقديم نفسه كلحظة من حدس موضوعي»[66].

نشير هنا إلى أن كاسيرر، بعد إبرازه خطأ الإمبريقيين والعقلانيين، سواء على مستوى كيفية وضع السؤال حول طبيعة التمثل أم على مستوى طريقة إجابتهم عنه، يدعو إلى ضرورة تجنب تصوراتهم وتجاوزها. وفي نظرنا، تفتح هذه الدعوة المجال لعرض الطريقة الإيجابية التي يعتمدها كاسيرر في تصوره لوظيفة التمثل.

(65) يدقق كاسيرر هذا الأمر بتأكيده أن التصورين الإمبريقي والعقلاني حتى «إذا ما اختلفا كثيرًا في إجابتهما عن السؤال المتعلق بأساس علاقة تمثلاتنا بالموضوع، فإنهما يتفقان (...) في التصور والوضع المنهجي للمشكل». انظر:

Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... *3*, p. 148.

(66) المصدر نفسه، ص 148-149.

يجعلنا كاسيرر ننفتح على منفذ جديد يمكن، من خلاله، فهم وظيفة التمثل وآليات اشتغالها في إطار فلسفته عن الأشكال الرمزية، حيث بفضل ذلك المنفذ، كما يؤكّد، يمكن دراسة الظواهر انطلاقًا من العلاقات القائمة بينها، وتحديد التمثل باعتباره قائمًا في «ماهية الوعي»[67] نفسه لا خارجها، وحاضرًا «بالقوة»[68] في العمليات الإدراكية. وبعبارة أدق، إن التمثل، عند كاسيرر، «لا يُستخدَم، ببساطة، من أجل التعبير عن شيء نعرفه سلفًا، وإنما هو سابق على المعرفة. فالعالَم الذي ندركه يَكُون عالَمًا بفضل التمثل. بعبارة أخرى، الجزئي المعطى هنا الآن هو جزء من الكل، لأن التمثل ليس «تحديدًا لاحقًا»، إنما هو شرط يُشَكِّل محتوى التجربة كله»[69].

ولإيضاح تصوره لوظيفة التمثل والعمليات الإدراكية المرتبطة به، يستند كاسيرر إلى أفكار كانط عن الخيال المنتج باعتباره مكوِّنًا لازمًا لإنجاز عملية الإدراك وملازمًا لها. ففي نظر كاسيرر، لا يمكن اعتبار هذا المكوِّن بمنزلة عنصر خارجي يُضاف إلى الحدس بكيفية عَرَضية، وإنما هو عامل أساس في تلك العملية ويدخل في تكوين سيرورتها. وعلى حد تعبير كاسيرر، إنه أساس «فعل التكوين الأولي الذي يخص الحدس ويجعله، بوصفه كلية، أمرًا ممكنًا. فإذا اعتبرنا هذا الفعل (...) فعلًا لِـ«تكوين الأفكار الرمزي» (Idéation symbolique)، نتمكن من فهم أن مثل هذا التكوين يمكنه وحده أن يشكل النظرة في نظام الروح، بدلًا من أن يكون عاملًا ثانويًا وعرضيًا يشارك في تحديد نظرة اللحظة. وبالنسبة إلينا، لا وجود لنظرة ولا لشيء مرئي غير مرتبط بنمط معين من الرؤية الروحية، ومن تكوين الأفكار عمومًا»[70].

---

(67) المصدر نفسه، ص 150.

(68) Janz, p. 197.

(69) John M. Krois, «Introduction,» dans: Ernst Cassirer, *Écrits sur l'art*, Éd. et postf. par Fabien Capeillères; Présentation par John M. Krois; Textes trad. par Christian Berner, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1995), p. 16.

(70) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 155.

وهكذا، يتبين لنا أن وظيفة التمثل، عند كاسيرر، سابقة على الموضوعات التي يمكن تمثلها، لأنها وظيفة تسمح، من طريق عملياتها، بالربط بين هذه الموضوعات وتحديدها من وجهة نظر معينة. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «ينبغي أن يُعْتَبَر المعطى ويُدْرَك مسبقًا من وجهة نظر محدَّدة تكون هي وحدها التي تمنحه معناه. وينبغي ألا يُفهَم هذا المعنى بوصفه لاحقًا مفهوميًا أو ترابطيًا، وإنما باعتباره المعنى التلقائي للحدس البدئي ذاته»[71].

نلاحظ أن استلهام كاسيرر الأفكار الكانطية، في هذا الإطار، يصاحبه استناده إلى منظور فينومينولوجي لتحديد وظيفة التمثل، وكيفية اشتغالها. فالفينومينولوجيا، في نظره، تسمح بتحديد دلالة موضوع الرؤية من خلال التركيز على سيرورة تكوين الأفكار، حيث لا يمكن أن تظهر تلك الدلالة إلا في هذه السيرورة. كما تسمح بفهم عملية تمثل الموضوعات من طريق فهم الدلالة وعمليات إنتاجها في ارتباط بمعيش حدسي معين ووضعه في مركز مرجعي محدَّد.

بعبارة أخرى، يستخدم الفكر، خلال عملية التمثل، علامات لِتثبيت المعيشات الحدسية المتنوعة، وهذا التثبيت مُلْزَم بأن يحافظ على غنى موضوع التمثل، لكن من دون أن يعني ذلك تركه من دون مركز يُنظِّم عناصره ويُحدِّد دلالته المرتبطة، ضرورة، بوجهة نظر روحية معينة. وكلما تغيرت وجهة النظر هذه، تغير ذلك المركز، وتغيرت معه دلالة موضوع التمثل أيضًا. وهذا الأمر يبيّن، في نظر كاسيرر، أن «الظواهر الحسية تقتضي انتظامها الداخلي المتدرج كي تكتسب خاصية تَمَثُّلِيَّة وتصبح حاملة لوظائف التمثل،

(71) المصدر نفسه، ص 156. نشير، هنا، إلى أن كاسيرر إضافة إلى كانط، يستلهم أفكار غوته عن الطابع الإنتاجي لعمليات الحدس وأسبقية عملية الإنتاج المرتبط بالخيال المنتج على أي عملية إدراكية. يقول غوته: «إن الذين يعرفون (...) ملزَمون باستدعاء الخيال المنتج لمساعدتهم قبل أن يتوافروا على الوقت من أجل الإدراك». انظر:

Johann Wolfgang von Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften* (Édition de Weimar), L. VI et XI, p. 302

ذُكر في:

Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 156.

وبالعكس، كلما تحدَّد تنظيم الحدس العام بدقة، اغتنت واتسعت إمكانات التمثل التي تنجم عن ذلك»[72].

تجدر الإشارة هنا إلى أنه لا يمكن فصل وجود الظاهرة عن وظيفةِ تَمَثُّلِها؛ لأن هذه الوظيفة هي التي تنقل ذلك الوجود من وضعه اللحظي المتغير والمتنوع إلى الوحدة وتُصيِّره دالًا في إطار تركيب محدَّد، وبحسب مركز مرجعي موجِّه، حيث لا يمكن فهم تلك الظاهرة من خلال عزلها وفصلها عن هذا التركيب وسيرورة إنتاجه. لذلك، يؤكد كاسيرر أن «بناء الواقع الحدسي يبدأ حين تنقسم السلسلة المنسابة والمنتظمة للظواهر الحسية. وداخل التدفق المستمر للظواهر يتم تثبيت مجموعة من الوحدات الأولية التي ستشكل مراكز التوجيه الثابتة، ويُفرَض على الظاهرة المعزولة الارتباط بهذه المراكز من أجل اكتساب معناها المميز لها»[73].

كما نسجل أن وجود وظيفة التمثل وطبيعتها لا يمكن أن يتحدَّدا إلا على أساس ارتباطها بالحدوس، وفي إطار عملياتها التمثلية التركيبية؛ إذ إن الحدس لازم للتمثل وملازم له. وبعبارة أخرى، تتحدد تلك الوظيفة من خلال قدرتها على الربط بين ما هو حسي من جهة، وما هو عقلي من جهة أخرى، حيث يؤكد كاسيرر وجود ترابط أصيل بين الحدس والتمثل. فالتمثل يحتاج إلى الحدس كي يقوم بوظيفته، والحدس يتطلب التمثل كي تنتظم عناصره بكيفية أكثر

---

(72) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 162.

يقدم كاسيرر، في هذا السياق، مثال الظواهر البصرية (اللون بوجه خاص)، حيث يؤكد «أن اتجاه تكوين الأفكار يجبر الظاهرة البصرية الخالصة على الانخراط في طرائق جد محدَّدة. ففي إحدى الحالات تكون هذه الظاهرة تمثلًا لتسلسل الشيء - الخاصية، وفي حالة أخرى تصير تمثلًا لتسلسل سببي: تارة ترمز إلى وجود جوهري (...)، وتارة أخرى ترمز إلى الأثر اللحظي لانعكاس مضيء (...). ولا تترابط الظواهر الحسية المختلفة في ما بينها بكيفية خارجية، بتشابهها الإمبريقي أو التعاقب والتجاور الإمبريقي، فهي مترابطة كلها وترجع إلى الوحدة من خلال الوسط المشترك للموضوع المركزي الذي تمثله كل واحدة منها بكيفية رمزية. وهذا التوحيد الذي تشكله الصلة الروحية وحدها بين تلك الظواهر، هو من نمط الدلالة: فإذا كانت مختلف ظواهر الألوان الخاصة تقصد وتمثل في مجموعها الموضوع نفسه (...)، فإنها تجتمع في وحدة حدس ما» (انظر ص 159-162).

(73) المصدر نفسه، ص 165.

دقة وتحديدًا. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «إن تشكيل الحدس هو الحامل الحقيقي الذي يحتاجه التمثل تمامًا، واستخدام الحدس كوسيلة للتمثل هو الذي يُبَنْيِنُه في كُلٍّ أكثر غنى واختلافًا، وذلك بدوام استخراج سمات ولحظات جديدة منه»[74].

بناءً عليه، نستنتج أن التمثل، عند كاسيرر، هو بمنزلة همزة وصل بين ما هو حسي وما هو عقلي، تسمح بتركيب الممثَّل مع الممثِّل بكيفية وطيدة في العمليات التَمَثُّلِيَة التي تقوم بها الرموز. وبالنظر إلى ذلك، فالتمثل وظيفة أساس بين الوظائف التي تشكل عالَم الأشكال الرمزية؛ إذ لا يمكن من دونها فهم هذا العالَم وتحديد سيرورة تكوينه، كما تستحيل معرفة ماهية الوظائف الرمزية الأخرى المرتبطة في وجودها وكيفيات اشتغالها بالتمثل.

2 - وظيفة التعبير

بعد تحليل وظيفة التمثل المهيمنة في مجال اللغة، وقبل تحديد وظيفة الدلالة المهيمنة في مجال المعرفة العلمية، نلحظ أن كاسيرر يعود إلى ما يهيّئ هاتين الوظيفتين، بالاستناد إلى المنهج المعيد للبناء الناثوربي كما أشرنا سابقًا. ويسمي كاسيرر ما يقوم بعملية التهيّؤ تلك «وظيفة التعبير» المهيمنة في مجال الأسطورة. فالتعبير من منظور فلسفة الأشكال الرمزية هو «الوظيفة البدئية لفهم العالَم»[75].

نشير، في هذا الصدد، إلى أن كاسيرر يرى أن الروح تتجلى من خلال تعبيرات معينة لا يمكن الذات أن تدركها، ولا أن تعرفها من طريق التلقي السلبي للانطباعات، وإنما من خلال «وظيفة التعبير»[76]. بعبارة أخرى، يتميز

(74) المصدر نفسه، ص 163.

(75) Jean Lacoste, «Préface,» dans: Cassirer, *Rousseau*, p. 18.

(76) تشير ناتالي جانز إلى أنه بالنسبة إلى كاسيرر هناك تعارض بين «التعبير» (Ex- «Aus-druck» pression) و«الانطباع» (Im-pression) «Ein-druck» الذي يعتبر مفتاح النظرية الحسية. انظر:

Janz, p. 208.

تجلي الروح، من خلال هذه الوظيفة، بالفاعلية والقدرة على التأثير في العالَم الذي تُعبِّر فيه عن نفسها، ذاك أن «الروح لا تتلقى تأثيرًا خارجيًا؛ إذ ليس لها من انطباع من خلال وساطة الحواس، وإنما تُعبِّر عن نمطها الخاص في النظر والإحساس ...إلخ. ومن ثم، فإن التعبير بالمعنى الكاسيرري يحتوي على البصمة الخلاقة والدينامية للروح في مقابل سلبية الانطباع الحسي. إن التعبير هو نظرة الروح إلى العالَم، والرؤية الخلاقة للعوالم»(77).

لتحديد خصائص وظيفة التعبير، باعتبارها وظيفة أولية، يستلهم كاسيرر مفهوم غوته لـ«الظاهرة البدئية» (Phénomène primitif)(78). ما يميز هذه الظاهرة، عند غوته، هو أنها تمثل الحد الذي لا يمكن المعرفة الإنسانية أن تتجاوزه. وبالنظر إلى ذلك، يؤكد كاسيرر أن «غوته لم يشعر بالرغبة في تعرية سر الحياة؛ إذ كان يبتهج بظاهر الحياة الغني إلى ما لا نهاية. فاكتفى بوصف الحياة بواسطة الرموز، حيث صارت النبتة البدئية رمزًا (...). وإذا كان كانط، باعتباره ناقدًا للعقل، قد درس الشكل المنطقي ومبادئ المعرفة الإمبريقية، فإن غوته، باعتباره فنانًا وعالِمًا، تحدث عن الظواهر البدئية، ورأى فيها الحدّ الذي تواجهه الرؤية والفكر معًا. لذا، فهو يطلب من العالِم عدم تجاوز هذا الحد وترك الظواهر البدئية في سلامها وإشراقها الأبديين»(79).

ما نلاحظه هنا هو أن كاسيرر يتفق مع غوته في القول إن الظواهر البدئية هي حد المعرفة الأقصى، لكنه يؤكد، في الآن نفسه، أنها تمثل منطلقًا أساس بالنسبة إلى هذه المعرفة؛ إذ يرى كاسيرر أن «في سيرورة المعرفة، ينبغي الانطلاق من الظواهر القاعدية (Phénomènes de base) من أجل إيجاد منفذ إلى الواقع، إنها مصادر معرفة ما هو أكثر أصلية وتضمنًا في الواقع»(80).

---

(77) المصدر نفسه، ص 208.

(78) Thora Ilin Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*, With an Introductory Essay by Donald Phillip Verene (New Haven; London: Yale University Press, 2001), p. 129.

(79) Cassirer, *Rousseau*, pp. 112-118.

(80) =Janz, p. 213.

بعبارة أدق، يمكننا القول إن وظيفة التعبير، بوصفها ظاهرة بدئية أصلية، هي التي تقدم مفتاح فهم العالَم وتتيح إمكانية الولوج إليه وتشكيل نظرة عنه؛ لأنها تُمثِّل - في نظر كاسيرر - إحدى «النوافذ»[81] التي تفتحها الروح لتنظر، من خلالها، إلى الواقع. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «إن الظواهر الأصلية التي لا يقبل بعضها اختزال بعضها الآخر هي أنماط للولوج إلى الواقع»[82].

يجدر بنا التنبيه إلى أن كاسيرر، على الرغم من استلهامه مصطلح الظاهرة البدئية من غوته، فإنه لا يقبله قبولًا مطلقًا، وإنما يستثمره في إطار مشروعه الفلسفي الخاص به، حيث يعيد توجيه تعريف غوته للظواهر البدئية، في اتجاه اعتبارها «أكثر من مجرد حَدٍّ للمعرفة - كالشيء في ذاته على سبيل المثال - بل هي، بالفعل، منطلق وبداية للتطور»[83]، بل وطبقة أساس وبدئية بالنسبة إلى ظواهر الوعي يتعين علينا، في نظر كاسيرر، «النزول»[84] إليها. لذا، فالتعبير وظيفة أساس في عملية إنشاء المعرفة، لا يمكن الاستغناء عنها أو إهمالها. إنه «منطلق المعرفة وحدها (الأدنى) في الآن نفسه، إنه الروح التي تفتح العيون على العالَم، والنمط الأكثر بدئية الذي تؤسس عليه الأنواع الأخرى من أجل الولوج إلى الواقع»[85].

من هذا المنطلق، يعتبر كاسيرر أن إنكار أهمية وظيفة التعبير، باعتبارها ظاهرة بدئية قاعدية مؤسِّسة للإدراك والمعرفة، مشكلة في المنهج وطريقة

= تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن كاسيرر يستخدم المصطلحات الآتية: «الظاهرة البدئية» (Urphänomen) و«الظاهرة القاعدية» (Basisphänomen) و«الظاهرة الأصلية» (Grundpänomen) بكيفية مترادفة. انظر: المصدر نفسه، ص 210.

(81) المصدر نفسه، ص 214.

(82) Ernst Cassirer, *Über Basisphänomene*, p. 137, dans: Janz, p. 213.

(83) Janz, p. 212.

(84) Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture: Cinq études*, Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collab. de Joël Gaubert; [Présenté] par Joël Gaubert, Passages (Paris: Éditions du CERF, 1991), p. 118.

(85) Janz, p. 217.

النظر. وبهذا، «يتجاوز كاسيرر غوته الذي يؤكد أن كل محاولة لتفسير الظواهر البدئية تصطدم بعدم قابليتها للإدراك. ويرى كاسيرر، في هذا، مشكلةً منهجية مهمة، هي مشكلة وجهة النظر؛ إذ لا يتعلق الأمر بتحديد الظاهرة القاعدية بقدر ما يتعلق بإيجاد الوسيلة لبلوغها من دون تدميرها. فإذا كان من غير الممكن تفسير الظواهر القاعدية، فعلى الأقل يمكن محاولة إيضاحها، لكن يبقى من اللازم إيجاد المنهج الملائم للموضوع المطروح (...). وبحسب كاسيرر، تقدم نظرية إعادة البناء (...) لناثورب مثل هذا التعديل المنهجي»[86].

نلحظ، هنا، أن إذا كان كاسيرر قد استلهم من غوته مفهوم الظاهرة البدئية من أجل تحديد وظيفة التعبير، فإنه أخذ عن ناثورب منهجه المعيد للبناء من أجل العودة إليها والنظر فيها وتحديد طبيعتها وكيفية اشتغالها.

على هذا الأساس، نرى أن التعبير يَتحدَّد، داخل النظرية الكاسيررية، باعتباره نمطًا أوليًا لانفتاح الروح على العالَم، تظهر من خلاله الظواهر بكيفية مباشرة، وتتميز بكونها غير واضحة المعالِم، ولا وجود فيها لتمييز أو فصل دقيقين بين عناصرها، وتستند العلاقات التي تجمع بينها إلى مبدأ التداخل، كما تتحدد الصلات بين الظواهر بحسب تشابه عناصرها، بل وتماثلها. وهذا يظهر، بكيفية أساسية، في الأسطورة التي تعتبر كل تشابه أو تماثل بمنزلة «تعبير مباشر»[87] عن ماهية الأشياء.

إضافة إلى تميز التعبير بكونه مرحلة سابقة على التمييز الدقيق، فإنه يتحدَّد أيضًا بصلته الوطيدة مع الوجدان، والأحاسيس الأولية التي تُعبِّر عن الاتصال الأولي للروح بالعالَم. فعلى سبيل المثال تتخذ اتجاهات المكان في الفكر الأسطوري «قيمة وجدانية»[88]، ولا تتحدَّد وفق مبادئ المنظور العلمي الدقيق.

---

(86) المصدر نفسه، ص 215-216.

(87) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... 2, *La Pensée mythique*, Traduction de l'allemand et index par Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 93.

(88) المصدر نفسه، ص 111.

يجدر التنبيه، في هذا المقام، إلى أننا نلمس «تقاربًا»[89] بين التصور الكاسيرري لوظيفة التعبير والمنظور البورسي لمقولة «الأولانية» (Priméimté)[90]. فمثلما أن كاسيرر يعتبر التعبير وظيفة رمزية أولى وبدئية تتميز بعدم وجود تمايزات واضحة في طبيعة الموضوعات التي تشتغل عليها، يرى بورس أن «الأولانية هي نمط الوجود الذي يكمن في أن موضوعًا يكون كما هو، بكيفية إيجابية، من دون اعتبار ما يكون عليه شيء آخر. وهذا لا يمكن أن يكون إلا إمكانًا»[91]. بمعنى أنه غير محدَّد المعالم، وغير متميز بدقة، حيث إنه منفتح على احتمالات عدة للتحديد والتمييز في أشكال معينة. ويعتبر بورس «الأولانية» مقولة خاصة بـ«الإحساس» باعتباره «نوعًا من الوعي الذي لا ينطوي على أي تحليل أو مقارنة أو سيرورة ما، كما لا يكمن، كليًا أو جزئيًا، في فعلٍ يتميز من خلاله حقل للوعي عن حقل آخر»[92].

بعبارة أخرى، يمكن القول إن وظيفة التعبير الكاسيررية والأولانية البورسية تشتركان في خاصية اللاتمييز السابقة على كل تحديد وتمييز، مما يجعل «الظاهرة التعبيرية البدئية مشابهة تمامًا للأولانية»[93].

انطلاقًا مما سبق، نسجل أن التعبير عند كاسيرر هو وظيفة أساس ضمن سلسلة الوظائف الرمزية التي لا يمكن فهم طبيعتها وآليات عملها داخل

---

(89) نشير، هنا، إلى أن بالإمكان الوقوف عند مجموعة من الروابط التي تجمع بين فلسفة الأشكال الرمزية والنظرية البورسية، على الرغم من أن كاسيرر لا يحيل إليها ولا يشير إلى استلهامه بعض أفكار بورس. انظر:

Janz, p. 113.

(90) يتحدث بورس عن ثلاث مقولات أساسية: الأولانية والثانيانية (Secondéité) والثالثانية (Tiercéité). انظر:

Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, L'Ordre philosophique (Paris: Éditions du Seuil, 1978), pp. 69-71.

انظر أيضًا: سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل لسيميائيات ش.س. بورس (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 54-70.

(91) Peirce, p. 70.

(92) المصدر نفسه، ص 84.

(93) Janz, p. 214.

الأشكال الرمزية إلا بالعودة من وظيفة التمثل إلى تلك الوظيفة التعبيرية قبل الانتقال إلى وظيفة الدلالة، حيث «ينبغي العودة إلى التجليات الأكثر أولية انطلاقًا من العالَم المبني الذي نتطور داخله. وهذا الرجوع البنائي يصاحبه إيضاح تدريجي للتعبير»[94]؛ لأن بهذا الإيضاح لا يتم السعي إلى اختزال سمات التعبير الأساسية أو «تدميرها»[95]، وإنما إلى مقاربتها من طريق وصفها وتحديد معالمها ودورها في تشكيل عالَم الرموز الإنساني.

العالَم الإنساني يتحدَّد من خلال ثلاث وظائف رمزية رئيسة يستحيل الاستغناء عن إحداها، كما لا يمكن إيلاء الأهمية لوظيفة معينة على حساب غيرها. بل أكثر من هذا، فهي تتعاون في ما بينها - على الرغم من اختلاف طبيعتها وكيفية اشتغالها - حيث تبنى وظيفة التمثل على عمل وظيفة التعبير مثلما أن عمل وظيفة الدلالة ينطلق من هاتين الوظيفتين. فعلى سبيل المثال، نجد أن صلات عدة تجمع مجال اللغة الذي تهيمن فيه وظيفة التمثل، بمجال الأسطورة الذي تهيمن فيه وظيفة التعبير، على الرغم من اختلاف طبيعة اشتغال كل وظيفة منهما. فاللغة «مؤسسة على التشكيل الأولي الذي يسميه كاسيرر تعبيريًا»[96]. هذا الترابط بين وظيفتي التمثل والتعبير سنتطرق إليه من خلال مفهوم الاغتناء الرمزي.

3 - الاغتناء الرمزي

بعد تحديد وظيفتي التمثل والتعبير، سعى كاسيرر إلى إبراز ترابطهما حتى لا يتم الاعتقاد أن أحدهما منفصل عن الآخر تمامًا، ولا يمكن الربط بينهما بتاتًا. «فالانتقال من وظيفة إلى أخرى لا يمثل أبدًا تغيرًا في البراديغم ولا قفزة مفاجئة. فكل وظيفة تضع ترتيبًا معينًا سيُستثمر بكيفية مختلفة من لدن الوظيفة اللاحقة»[97].

(94) المصدر نفسه، ص 217.

(95) المصدر نفسه، ص 217.

(96) Olivier Feron, *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*, Philosophie, épistémologie (Paris: Éd. Kimé, 1997), pp. 13-14.

(97) Janz, p. 223.

يجعل هذا الحديث عن عملية التهيؤ التي تقوم بها كل وظيفة لمصلحة الوظائف الأخرى، كاسيرر يؤكد وجود ترابط بين الوظيفة التعبيرية والوظيفة التمثلية. وما يبين هذا الأمر هو عمل كاسيرر على إبراز تمفصل الوظيفتين التعبيرية والتمثلية استنادًا إلى مفهوم الاغتناء الرمزي.

في ضوء ذلك، يمكننا القول إن الاغتناء الرمزي مفهوم أساس بالنسبة إلى كاسيرر في إطار سعيه إلى إثبات ترابط وظيفة التعبير مع وظيفة التمثل. يدل هذا المفهوم على الكيفية التي تترابط وفقها العناصر الحسية مع العناصر غير الحسية في الإدراك، حيث يؤسس هذا الأخير على تمفصل هذه العناصر كلها. وبفضل تمفصلها هذا، تتمكن المعيشات الحسية من الارتباط بمعنى معين. لذا، يؤكد كاسيرر أن «الإدراك ذاته يدين لتنظيمه المحايث الخاص بنوع من التمفصل الروحي الذي ينتمي بدوره إلى نسيج محدَّد من المعنى، وذلك بالنظر إلى نسيجه الداخلي. فهو في كامل فاعليته وكليته الحيوية، حياةٌ داخل المعنى في الآن نفسه؛ إذ إنه لا يُكتسب لاحقًا داخل هذا النطاق، وإنما يبدو، بشكل ما، مولودًا فيه ومعه. وهذا الترابط، أي ارتباط ظاهرة جزئية من الإدراك، معطاة هُنا والآن، بكلية المعنى المتميز، هو الذي يصلح للدلالة على مصطلح الاغتناء»[98].

يتبين لنا هنا أن مفهوم الاغتناء الرمزي يؤسس، في نظر كاسيرر، على وحدة ما هو فكري وما هو حسي، وينطوي على فعل تركيبي موجود في أساس عملية إنتاج المعنى. ولتأكيد هذه الوحدة التركيبية المتضمنة في مفهوم الاغتناء الرمزي، يسعى كاسيرر إلى الرد على مجموعة من التصورات المدافعة عن وجود ثنائية الشكل والمادة. من هذه التصورات نذكر تصور هوسرل.

يقسم هوسرل مجرى الوجود الفينومينولوجي طبقتين اثنتين: مادية ونويطيقية (Noétique)[99]. تتميز الطبقة النويطيقية بأنها تشمل ما هو وظيفي

(98) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 229.

(99) يقول هوسرل: «إن لمجرى الوجود الفينومينولوجي طبقة (Schicht) مادية وطبقة نويطيقية».

انظر:

Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, Traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Bibliothèque de philosophie (Paris: Éditions Gallimard, 1950), p. 294.

خاص بالوعي والمعنى وترابطهما، حيث تتحدد طبيعة الوعي انطلاقًا من المعنى، بالنظر إلى كونه تجربة معيشة ذات قصدية ومعنى[100]. يقول هوسرل في هذا الخصوص: «على غرار الإدراك، يتوافر لكل معيش قصدي موضوعه القصدي، أي معناه الموضوعي، وهذا ما يُؤسِّس العنصر الأساسي للقصدية. بعبارة أخرى، امتلاك معنى، أو قصد معنى ما هو الخاصية الأساسية للوعي، الذي لا يكون لذلك معيشًا فحسب، بل معيشًا له معنى، معيشًا «نويطيقيًا»»[101].

خلافًا لتصور هوسرل هذا، يؤكد كاسيرر أن دراسته ظواهر التعبير ومشكلات التمثل بيّنت استحالة وجود طبقتين مختلفتين، وانعدام أي «قطيعة بين الوجود والوعي، وبين المادة والشكل (...). أما هوسرل فيُقسِّم كلية التجربة المعيشة قسمين: المحتويات الأولية التي ما زالت مجردة من كل معنى، والتجارب المعيشة أو لحظات التجربة المعيشة التي تؤسِّس الواقع الخاص بالقصدية»[102].

لتجاوز ثنائية «الشكل القصدي» (Morphê intentionnelle) و«الهيولى الحسية» (Hylê sensible) الحاضرة في فينومينولوجيا هوسرل، يرى كاسيرر أن، من الناحية الفينومينولوجية هناك ترابط وظيفي وطيد بين المادة والشكل؛ إذ لا توجد مادة في ذاتها، منفصلة تمامًا عن الشكل، كما لا يوجد شكل في

(100) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 224.

(101) Husserl, *Idées directrices*, p. 310.

إضافة إلى ذلك، نشير إلى أن هوسرل يؤكد ضرورة تحديد الوعي انطلاقًا من المعنى بقوله: «إن الوعي هو بدقة وعي بشيء ما، وماهيته المتمثّلة في احتواء معنى في ذاته هي المبدأ الأساس للنفس أو الروح أو العقل إن صح التعبير». انظر: المصدر نفسه، الفقرة 86، ص 295.

(102) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 225.

يجدر التنبيه، في هذا المقام، إلى أن هوسرل يميز بين نوعين من المعيشات: المعيشات الأولية من جهة، والمعيشات، أو لحظات المعيش المتميزة بالقصدية من جهة أخرى. يقول: «تنتمي إلى المجموعة الأولى معيشات حسية معينة تشكل وحدة بمقتضى جنسها الأعلى: محتويات الإحساس مثل معطيات اللون، ومعطيات اللمس، ومعطيات الصوت ...إلخ (...). وإلى جانب هذه اللحظات الحسية نجد طبقة تحركها، تمنحها المعنى إن صح التعبير». انظر:

Husserl, *Idées directrices*, pp. 288-289.

ذاته من دون مادة. إذا كان هناك تمييز بينهما فهو مرتبط بالنظرة إلى التجارب المعيشة، لا بماهية هذه الأخيرة في ذاتها. يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن ما يوجد هو «معيشات عامة يمكن أن نقارنها من وجهة نظر المادة والشكل من أجل تحديد هذه المعيشات ومفصلتها وفقها (...). وتنتظم التجارب المعيشة وتترابط في ما بينها من خلال صلة وظيفية متبادلة، حيث ليس هناك أيّ محتوى للوعي هو في ذاته «ماثل» (Présent) بكيفية محضة، ولا هو «تمثل» بكيفية خالصة؛ وإنما على العكس، كل معيش حاضر يحتوي على اللحظتين معًا في وحدة لا تنفصم عراها»[103].

نسجل، في ضوء ذلك، أن كاسيرر يؤكد وحدة الشكل والمادة، حيث ينفي انفصال أحدهما عن الآخر؛ لأن الحديث عنهما بكيفية تُظهر عدم ترابطهما لا يعكس وحدتهما، عِلْمًا أن وجودهما، في إطار هذه الأخيرة، غير قائم على تجاورهما في المكان أو تتابعهما في الزمان؛ لأن وحدتهما ذات طبيعة وظيفية. لذا، يؤكد كاسيرر أن ليس «بإمكان المادة والشكل أن يكونا منفصلين (...). ومن المؤكد، بالنسبة إلينا، أن ما هو حسي وما يحتوي على المعنى ليسا ممنوحين لنا، من وجهة نظر فينومينولوجية بكيفية خالصة، إلا باعتبارهما وحدة بلا فصل»[104].

لإبراز هذه الوحدة التي يُعبِّر عنها مفهوم الاغتناء الرمزي، يؤكد كاسيرر، استنادًا إلى ناتورب، «أولية العلاقة» (Primat de la relation)[105]، حيث يعتبر أنها هي التي تنظم عمليات الوعي، وعلى أساسها يقوم الاغتناء الرمزي الذي يتميز من كل تكديس كمي لعناصر الإدراك، ويتجذر في السيرورة الرمزية الموجودة في أساس الوعي والعلاقات المكوِّنة له التي تتحقق، بفضلها، عمليات التمثل.

---

(103) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 226.

(104) Cassirer, «Le Système symbolique,» p. 209.

(105) بخصوص «أولية العلاقة» يقول ناتورب: «يبدو أن كل علاقة (...) لا يمكن أن تتم إلا في الوعي، كما يبدو أن العلاقة أساسية جدًا بالنسبة إلى الوعي إلى حد (...) أن الوعي الحقيقي هو علاقة». انظر: Paul Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique. Premier livre, Objet et méthode de la psychologie*, Traduit par Éric Dufour et Julien Servois, Bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 2007), p. 79.

فتلك السيرورة تعكس الترابط القائم بين عناصر الشكل والمادة في الوعي، من طريق استبعاد اعتبار هذه العناصر منفصلة بعضها عن بعض بكيفية مطلقة. لأن التمثل الذي يبنيه الوعي، لا يسمح بتاتًا بإمكان فصل الممثِّل عن الممثَّل، بل علاقتهما هي التي توجد في أساس تشكيله. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «تشكل السيرورة الرمزية تيارًا فريدًا للحياة والفكر، يخترق الوعي كله الذي تحمل انسيابيته إليه وحده التعقيد والانسجام والامتلاء والاستمرارية والدوام. وبذلك تبين هذه السيرورة، من جانب آخر، أن من غير الممكن بتاتًا إرجاع تحليل الوعي إلى عناصر مطلقة (...). ووحدها حركة الذهاب والإياب بين الممثِّل والممثَّل تُنتج معرفة عن الأنا ومعرفة عن الموضوعات الفكرية والواقعية. وهنا نصل إلى النبض الأصيل للوعي، حيث يكمن السر بدقة في أن كل خفقان يُظْهِر صلات ثرية التعدّد»(106).

نلحظ، إذًا، أن كاسيرر يستخدم مفهوم «الاغتناء الرمزي» لإبراز الوحدة الأولية المؤسّسة للعلاقة بين ما هو مادي وما هو شكلي، وما هو حسي وما هو عقلي في الوعي، وهي وحدة تتميز بكونها وظيفية وكلية، لا يمكن الفصل بين عناصرها.

كما نسجل أن كاسيرر استخدم ذلك المفهوم لإبراز الترابط بين وظيفتي التعبير والتمثل، وبيان عملية تركيب ما هو حسي في كلية محمَّلة بالمعنى. فهذا المفهوم يقوم «بتشكيل للمعنى ويَحْمِله ويُنْتِجه (...). وفي قلب مفهوم الاغتناء، توجد علاقة ثلاثية مركَّبة بين الحسي والمعنى والكيفية التي يعبِّر بها الحسي عن معناه، أو ما يسمى «انبثاق المعنى»»(107).

بذلك، يتبين أن الاغتناء الرمزي يُمَثِّل، في النظرية الكاسيررية، لحظة تركيبية أصلية تربط بين الوظيفتين التعبيرية والتمثلية. وهي لحظة تظهر من خلال الوحدة الأصلية التي تجمع بين المادة والشكل ويتم، بفضلها، إنتاج المعنى والدلالة في عمليات بناء الوعي والإدراك. فالاغتناء الرمزي هو مفهوم مفصلي، يسمح

(106) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, pp. 229-230.

(107) Janz, pp. 226-227.

«بتمفصل العناصر الإدراكية وتنظيمها داخل الكل الموحّد للحدس، بالكيفية التي تأخذ بها التجربة معناها، وتقدم تمثّلًا ملموسًا»[108]. بعبارة أخرى، من دون التشابك بين وظيفتي التعبير والتمثل، تنتفي كل إمكانية لبناء الإدراك وإنتاج المعنى في الوعي، وهو ما يحدث في بعض «الحالات المَرَضِية»[109].

4 - وظيفة الدلالة

كي تكتمل سلسلة الوظائف الرمزية، نرى كاسيرر ينتقل إلى تحديد «وظيفة الدلالة». وفي هذا الانتقال تظهر خصائص هذه الوظيفة الثالثة وما يميزها من الوظيفتين الأولى والثانية. فبخلاف وظيفتي التعبير والتمثل اللتين تنتميان إلى «إمبراطورية «المفهوم الطبيعي» للعالَم»[110]، وتتميزان بكونهما لا تقطعان تمامًا مع الإحالة على الواقع، نجد أن وظيفة الدلالة تقدم «مفهومًا نظريًا» إلى العالَم، وتتميز بكونها تبتعد عن الطابع المباشر للواقع وتصل إلى مستوى الأفكار والمفاهيم الخالصة وفق نمط من العلاقات «النقدية»، وليس بحسب صلات «غُفْل» (Naïves)، حيث تتخلص من كل ما ينتمي إلى مستوى ما هو حسي مباشر. لذا، يؤكد كاسيرر أن «الأشكال» التي «تُبنى، بفضلها، صورة العالَم الطبيعية لا تتحول إلى مفاهيم نظرية دقيقة إلا من خلال لعبة المباعدة (Distanciation) تلك»[111].

بعبارة أخرى، يمكن القول إن التمييز الرئيس بين الوظائف الرمزية قائم على مدى صلتها بالواقع: فإذا كُنّا في وظيفة التعبير نجد علاقة مباشرة مع الواقع، وفي وظيفة التمثل نلحظ نوعًا من المباعدة عن هذا الأخير، لكن من دون أن تتخلص منه تمامًا؛ فإننا نسجل أن وظيفة الدلالة تتمكن من الوصول إلى مستوى المباعدة الفكرية الخالصة عما هو حسي ومباشر.

---

(108) المصدر نفسه، ص 223.

(109) بخصوص الحالات المرضية التي يتطرق إليها كاسيرر، يمكن مراجعة كتابيه التاليين: كاسيرر، ص 86-91، و

Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, pp. 233-312.

(110) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 315.

(111) المصدر نفسه، ص 317-318.

ما يجدر بنا التنبيه إليه، هنا، هو أنه على الرغم من هذه الخاصية المميزة للدلالة التي تكمن في قدرتها على التخلص والابتعاد عن العلاقة المباشرة مع الواقع المحسوس، فإن ذلك لا يعني البتة أن الدلالة تصدر من العدم، وإنما تُبنى على مادة الحدس، حيث «يبدو أن المهمة الأولية للمفهوم العلمي تختزل في وضع قاعدة التحديد التي ينبغي أن تُفْحَص وتمتلئ في حقل الحدس (...). لكن هذه القاعدة تتوفر على دلالة أصيلة ومستقلة عن عالَم الحدس، على الرغم من أن هذه الاستقلالية لا يمكن أن تتمظهر وتتأكد إلا على مادة الحدس»[112]. وبتعبير آخر، ينطلق الفكر العلمي، من أساس حدسي قبل أن يصل إلى مستوى الدلالة الخالصة من طريق عملية فكرية كونية تسمح بإنتاج «شكل جديد لرؤية شاملة، أي لِمنظور روحي يقودنا أخيرًا إلى عتبة التصور النظري للعالَم بدقة»[113].

من هنا، إذا كانت الدلالة لا تُبنى بمعزل تام عن معطيات الحدس، فإنها تنظمها بكيفية متميزة من كيفيات التنظيم المميِّزة لعمل وظيفتي التعبير والتمثل. فالدلالة، عند كاسيرر، هي «تحويل للتنظيم الذي ينتجه الحدس. وعلى الرغم من أن الدلالة جديدة وأصيلة، في الآن نفسه، بالنسبة إلى الوظيفتين الرمزيتين الأخريين، فإنها تستند إلى المدرَك الذي يُشَكِّلُه الحدس»[114].

بفضل عمليات التنظيم هذه التي تقوم بها وظيفة الدلالة، يمكن فهم مميزاتها ونمط تشكيلها واشتغالها في مجال العلم، حيث تجد «تحققها الكامل»[115] من خلال الانتقال مما هو جزئي إلى ما هو كلي، ومما هو مادي - حسي إلى ما هو فكري - خالص. ففي ذلك المجال، يتم التوصل إلى إنتاج علامات تُنظم القضايا المفردة والبنيات المفهومية الجزئية وفق تركيب وتسلسل فكريين، ما يجعل منها علامات تنظيمية - خالصة تتميز من العلامات التي ترتبط

---

(112) المصدر نفسه، ص 316.
(113) المصدر نفسه، ص 316-317.
(114) Janz, p. 238.
(115) المصدر نفسه، ص 236.

بوظيفتي التعبير والتمثل وتجد متكأها في العالَم المحسوس. وبذلك، تنتقل المعرفة العلمية إلى عملية «بناء مملكة للرموز بكل حرية وتلقائية (...)، حيث تصير علامات التحديد علامات خالصة للدلالة من طريق إبعاد كل تعبيرية أولية وتمثلية حدسية. ومن ثمة، نحصل على نمط جديد للإحالة الموضوعية الخاصة بالمعنى التي تختلف، بوجه خاص، عن نمط العلاقة بالموضوع التي يقدمها الإدراك أو الحدس الإمبريقي. وينبغي أن يكون استيعاب لحظات هذا الاختلاف المهمة الأولى المفروضة على كل تحليل لوظيفة المفهوم»(116).

بتعبير أدق، تتميز وظيفة الدلالة بقدرتها على إنتاج علامات تنظيمية - خالصة، يمكن من طريقها فهم العلاقات الخالصة التي تتجلى من خلال المفاهيم. فإذا كانت المعرفة الحدسية تمثل أساسًا تنطلق منه المعرفة العلمية المفهومية، فإن ذلك لا يجعل منهما معرفتين متماثلتين من حيث طبيعتهما أو مستوى ودرجة تجريدهما. لذا، لا بد من التمييز بينهما بالنظر إلى كون المعرفة الحدسية تعمل على إنتاج موضوعات استنادًا إلى الحدس، في حين أن المعرفة المفهومية، استنادًا إلى وظيفة الدلالة، تُشيِّد مفاهيم. وبذلك، يتبين لنا أن تلك الوظيفة توجد في أساس تكوين المفاهيم العلمية، وتتميز بابتعادها عن الواقع الحسي، حيث تتجاوز «الشعور الذاتي بالعالَم (...)، وتقدم تصورًا نقديًا ونظريًا للواقع كما نراه يُستعمَل في العلوم بكيفية أساسية»(117).

نسجل، في هذا الصدد، أنه إذا كانت وظيفة الدلالة تشتغل على العلاقات الخالصة وفي إطارها، فإن المفاهيم المعبِّرة عن هذه العلاقات والممثِّلة لها لا تشذ عنها، بل نجد آثارها واضحة فيها، لأن ما يميزها، عند كاسيرر، هو أنها مفاهيم ذات أساس وطابع علائقيين. ولإثبات أهمية حضور العلاقة في المفاهيم، يبدأ كاسيرر بالإشارة إلى التصور المنطقي التقليدي للمفهوم، فيجده قائمًا على التجريد والتعميم، حيث «يحتوي المفهوم، بالضرورة، على تمثل لجنس ما، وتُختَزَل العلاقات الممكنة كلها بين المفاهيم، في نهاية المطاف، في الرابطة الأساسية

(116) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... 3, p. 319.

(117) Janz, p. 249.

الوحيدة المتمثِّلة في عملية إدراج ما هو خاص تحت لواء ما هو عام، وفي تراتبية الأنواع والأجناس وتبعيتها»[118]. ثم ينتقل كاسيرر إلى نقد هذا التصور المنطقي التقليدي، استنادًا إلى المنظور الكانطي للمفهوم، حيث يعتبره «وحدة للقاعدة التي يتم، من خلالها، تجميع محتويات متعددة والربط في ما بينها»[119].

يؤكد كاسيرر، بعد إثباته طبيعة المفهوم العلائقية المتمثلة في وحدة القاعدة، أهمية هذه الأخيرة في بناء عالَمي الإدراك والحدس، مُبرزًا أن العامل الحاسم في عملية الربط والتوحيد التي يقوم بها المفهوم، «لا تكَمن في عزل إحدى السمات المشتركة عن بعض الظواهر من أجل استيعابها بواسطة تمثل عام، وإنما في إنجاز وظيفة مشتركة تتجه، بفضلها، تلك الظواهر، في تعددها الجذري، إلى هدف محدَّد تُظْهِرُه. لكن لا يتخذ هذا الإظهار الشكل نفسه في عالَم الحدس الحسي وعالَم المَفهوم المنطقي»[120].

انسجامًا مع تصوره الوظيفي، يُحدِّد كاسيرر طبيعة المفهوم بكيفية وظيفية؛ إذ يُسنِد إليه وظيفة توحيد ما هو متعدد. لكن هذه الوظيفة تتخذ، في مجال العلوم، طابعًا خالصًا، وذلك بالنظر إلى أن المفهوم، في هذا المجال، يكون منتوجًا خالصًا للفكر الخالص، وتكون دلالته، بدورها، خالصة. فبفضل هذا المفهوم، «يتحقق نمط خاص من التفكير، حيث نقيم داخل مملكة الفكر الحقيقية، في مركزها وبؤرتها. من هنا تأتي النتيجة المباشرة للدور الأساس الذي يضطلع به المفهوم في مشكلة التكوين الرمزي»[121].

يجدر بنا التنبيه، هنا، إلى أن كاسيرر، على غرار رفضه الكيفية التجريدية والتعميمية في تكوين المفاهيم ووظيفتها، ينتقد فكرة «التماثل» (Similitude) التي ترتبط بتلك الكيفية، حيث «يبتعد عن نظرية التجريد ويعيب عليها تشديدها على تماثل موضوعات المفهوم»[122]. فعنده يتميز المفهوم بطابعه العلائقي

(118) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, pp. 321-322.

(119) المصدر نفسه، ص 322.

(120) المصدر نفسه، ص 322.

(121) المصدر نفسه، ص 322.

(122) Janz, p. 243.

الذي يظهر من خلال الربط بين عناصر معينة تتوحد من حيث قيامها بوظيفة مشتركة، لا من حيث تماثلها.

بعبارة أخرى، لا تكمن مهمة المفهوم، وفق المنظور الكاسيرري الوظيفي، في التجريد من طريق جمع العناصر الموجودة سلفًا، وتكون متميزة بتماثلها وتطابقها أو تشابهها، وتجاورها داخل ظاهرة معينة، إنما تتجلى في استيعاب إنجاز تلك الوظيفة، وتحديد اتجاه تلك العناصر وانتظامها وفق قانون محدَّد. بل أكثر من هذا، يتميز المفهوم، في أساسه، بالإبداع والتجديد، حيث يعمل على إيجاد علاقات وترابطات جديدة. لذا، يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن المفهوم «لا ينحصر في اتباع التوجيهات المقرَّرة سلفًا التي يمنحها إياه تماثل الظواهر أو إحدى العلاقات التي يمكن استيعابها بالحدس، فهو ليس طريقًا مفتوحة سلفًا، وإنما هو وظيفة فتح الطريق ذاتها. وإذا كان الحدس يتبع بعض الطرق في الربط (...)، فإن المفهوم يذهب أبعد من ذلك، لا من حيث معرفته بهذه الطرق فحسب، بل أيضًا من حيث إظهاره لها. إنه لا ينحصر في سلوك طريق مرسومة سلفًا، معروف مسبقًا، وإنما يساهم في إعدادها»[123].

يتبين لنا، إذًا، أن المفهوم إضافة إلى الخاصيتين العلائقية والتوحُيدية، يتميز بكونه ذا «صلة بالمستقبل» (Prospectif)، حيث لا تنحصر وظيفته في الربط بين عناصر متعددة والوصل بينها وتوحيدها في علاقات معروفة، بل يتجه نحو تشييد علاقات جديدة غير معلومة، ويعمل على إبداعها؛ لذا فالمفهوم، عند كاسيرر «ذو صلة بالمستقبل أكثر مما هو تجريدي»[124].

إجمالًا، تعتبر الدلالة وظيفة رمزية في لائحة الوظائف الرمزية عند كاسيرر، تتميز بكونها تحضر بكيفية خالصة في مجال العلوم، وتتسم بابتعادها أكثر فأكثر عما هو ملموس وحسي مقارنة بالوظيفتين التعبيرية والتمثلية؛ لأنها تشتغل على علاقات خالصة وتعمل على خلق مفاهيم محضة.

انطلاقًا مما سبق ذكره في ثنايا هذا الفصل، نسجل أن الرمز يحتل مكانة

---

(123) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 323.

(124) المصدر نفسه، ص 341.

مركزية في الفلسفة الكاسيررية؛ إذ لا يمكن فهمها من دون أخذه في الحسبان، بل ووضعه في محور هذا الفهم نفسه. لكن على الرغم من أهميته، فهو غير محدَّد بكيفية نهائية؛ لأن طبيعته الدينامية تمنعه من الانحصار في تحديد ثابت أو الانغلاق في تعريف جامد.

على أساس هذه الطبيعة الدينامية، حلّل كاسيرر الأشكال الرمزية وفق منظور تطوري - تكويني بيِّن، انطلاقًا منه، أن كل شكل رمزي يخضع لسيرورة تكوينية يتطور عبرها من خلال ثلاث مراحل تبتدئ بالمرحلة الإيمائية، وتمر بالمرحلة التمثيلية، لتصل إلى المرحلة الرمزية، عِلْمًا أن هذه المراحل هي لحظات تُعبِّر عن المسار الذي تقطعه الروح في تَحَرُّرِها مما هو ملموس ومباشر، في اتجاه ما هو مجرد ورمزي.

في ارتباط بسيرورة التكوين هذه، حدَّد كاسيرر أشكال الثقافة بكيفية وظيفية لا جوهرية، حيث أَبْرَزَ أن فهم الشكل الرمزي لا يمكن أن يتحقق إلا وفق نظرة تضع الوظيفة الرمزية في أسسه ومنطلقاته. وأكد أن هناك ثلاث وظائف رمزية رئيسة تشتغل، على أساسها، الأشكال الرمزية، هي التمثل والتعبير والدلالة. كما أوضح أن هذه الوظائف هي فاعليات روحية غير منفصل بعضها عن بعض. ويظهر ذلك من خلال مفهوم الاغتناء الرمزي، باعتباره نقطة مفصلية بين الوظيفتين التمثلية والتعبيرية، قبل الانتقال إلى الوظيفة الدلالية.

في الإطار نفسه، اهتم كاسيرر بالطبيعة العلائقية والفاعلية التركيبية المتحكمة بعمليات الترميز ووظائفه الرمزية التي تختلف هيمنتها وقوة حضورها باختلاف الأشكال الرمزية.

نشير، في هذا الصدد، إلى أننا سنعالج هذه الأمور في الفصل التالي، من خلال دراسة سيرورة تكوين الرمزية ووظائفها، كما تتجلى في اللغة والأسطورة والمعرفة العلمية.

الفصل السابع

خصوصية الأشكال الرمزية

انطلاقًا مما عُرض أعلاه، يمكن أن نستشف أن الروح عند كاسيرر لا يمكنها أن تبقى سجينة نفسها ومنغلقة على ذاتها، إنما لا بد لها من أن تتجلى في أشكال ثقافية رمزية تُعبِّر عنها، «فالرمزية ليست غير قابلة للانفصال عن آثارها فحسب، بل هي أيضًا غير قابلة للانفصال عن فاعلية معينة للروح»[1].

بعبارة أخرى، تسعى الروح، باعتبارها طاقة أولية وفاعلية تلقائية، إلى التعبير عن ذاتها، وإلى «الموضعة» (Objectivation) في أشكال رمزية محدَّدة هي وظائف متنوعة وكيفيات مختلفة لبناء العالَم، وكذا عناصر متعددة تعطي لهذا الأخير معناه، ومن ثم فهي بعيدة من كل محاولة لاستيعاب وإعادة إنتاج الواقع بكيفية مباشرة. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «تُنْتِج وظائف الروح كلُّها أشكالَها الرمزية الخاصة بها التي لا تتخلى (...) عن قيمة أصلها الروحي؛ إذ لا وجود لشكل منها يستطيع أن يُستنبَط من غيره أو يرجع إليه بكيفية خالصة وبسيطة. فكل واحد منها يحيل إلى وجهة نظر روحية محدَّدة، ويشكل، داخل وجهة النظر هذه وعبرها، جانبًا جزئيًا من الواقع. لذا، من اللازم أن نعتبرها (...) سبلًا مختلفة تتّبعها الروح في مسارها الخاص بالموضعة، أي في انكشافها لذاتها»[2].

---

(1) Steve G. Lofts, *Ernst Cassirer: La Vie de l'esprit: Essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*, Accent (Paris: Peeters-Vrin, 1997), p. 33.

(2) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I. Le Langage*, Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), pp. 18-19.

إن الأشكال الرمزية طاقات أو فاعليات مختلفة معبِّرة عن الروح، لأن كاسيرر حين يتحدث عن تلك الأشكال المختلفة، فإنه يتحدث، في العمق، عن طاقات الروح. فاللغة والأسطورة والدين والعلم والفن ...إلخ، هي قبل كل شيء فاعليات، لأننا «نتكلم اللغة، ونعيش الأسطورة، ونمارس الدين، ونشيّد العلم، ونبدع الفن»(3). بعبارة أخرى، إذا كانت الروح واحدة، فإن أشكالها وطاقاتها وتجلياتها متعددة؛ لأنها تعمل بكيفيات مختلفة.

يجدر بنا التنبيه، في هذا المقام، إلى أن كاسيرر، في تصوره للروح وتنوع أشكالها، يستند - بكيفية أساسية - إلى نظرية هومبولدت في اللغة، فإذا «كان هومبولدت قد تحدث عن أنماط اللغة، فإن كاسيرر سينشئ الأنماط الأساسية للروح. ومن الروح، ينبغي أن نفهم الوظائف كلها التي تشكل وتبني عالَم الثقافة الإنسانية، وهذه أولى مهمات فلسفة الثقافة الإنسانية وأهمها التي تتمثل في القيام بتحليل هذه الوظائف المختلفة، وبيان تمايزاتها وعلاقاتها المتبادلة، تعارضها وتعاونها»(4).

اعتمد هومبولدت، في «ثورته الكوبرنيكية»(5) و«فلسفته النقدية» في مجال اللغة، على مفهوم الشكل الداخلي، حيث أكد أن كل لسان متفرد وفريد من نوعه، ولا يمكن اختزاله أو رده إلى لسان آخر، بمعنى أن كل لسان يمتلك سمات خاصة، ويتحدد وفق شكل داخلي معيّن ينعكس فيه عمل الروح، ما يجعل هذا الشكل متميزًا بالفاعلية الدينامية. فهو «لا يدل عند هومبولدت على نتيجةٍ (ergon) فاعليةٍ غير مُشَكِّلة (Informante)، وإنما على المبدأ الدينامي للتشكيل»(6).

---

(3) Lofts, p. 34.

(4) المصدر نفسه، ص 13.

(5) بخصوص «ثورة هومبولدت الكوبرنيكية» ونزعته النقدية في مجال اللغة، يمكن مراجعة ما يلي:

Ole Hansen-Love, *La Révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt*, Varia (Paris: J. Vrin, 1972), pp. 46-66, et Alexis Philonenko, *Humboldt: À l'aube de la linguistique* (Paris: Les Belles lettres, 2006), p. 9.

(6) Hansen-Love, p. 70.

استنادًا إلى هذا التصور الهمبولدتي، بنى كاسيرر مفهومه عن الأشكال الرمزية والتمايزات الموجودة بينها، فنقل تصور هومبولدت الخاص باللغة ليعمِّمه على أشكال الثقافة الإنسانية الأخرى كلها: الفن، الأسطورة، الدين، العلم ... إلخ، وعلاقاتها في ما بينها.

بهذا المعنى نسجل أن تصور كاسيرر لإشكالية وحدة الأشكال الرمزية وتعددها يُبنى على تصور هومبولدت لوحدة اللغة (Langage)، وتعدد الألسن (Langues). هومبولدت ينطلق من الإقرار بوجود تركيب أصلي، بين ما هو روحي وما هو حسي، في كل لسان، وهو ما يُعبِّر عنه بمصطلح الشكل الداخلي، عِلْمًا أن هذا الأخير يكشف عن خصوصية كل لسان وتفرده، حيث يتم الانتقال، ضمنيًا، من «وحدة اللغة ننتقل إلى تعدد الألسن، من الكليات إلى الأفراد. أن تعددية الألسن هي تعددية الأفكار. تفرض على البحث اللساني ضرورة فهم كل لسان في ارتباط بمعاييره الخاصة، وعدم فرض شبكة على لسانٍ ما تكون غريبة عنه»[7]. فمثلما أن لكل لسان شكلًا داخليًا ذا خصائص مميزة له ورؤية خاصة للعالَم[8]، يمتلك كل شكل رمزي خصوصية تجعله متميزًا من الأشكال الرمزية الأخرى.

نلحظ هنا تشابهًا بين تصوري هومبولدت ولايبنتز من جهة، وتشابهًا آخر بين هذين التصورين وتصور كاسيرر للأشكال الرمزية من جهة أخرى. فإضافة إلى التصور الهومبولدتي، نلحظ أن كاسيرر يستلهم مونادولوجيا لايبنتز في نظريته للأشكال للرمزية؛ إذ يمكن اعتبار كل شكل منها بمنزلة موناد ممتلِك لـ«وجهة نظر»[9] خاصة إلى العالَم، وطريقة متميزة في رؤية الأشياء. وهي

(7) المصدر نفسه، ص 76.

(8) نشير، هنا، إلى أن كل لسان، في نظر هومبولدت، يحمل رؤية خاصة للعالَم. وبما أن هناك ألسنة عدة، فلا بد من الإقرار بوجود عدة رؤى للعالَم. بعبارة أخرى، «كل لسان يُشَيِّد رؤية خاصة للعالم، وكل لسان هو حامل لذاتية ما (...). وبذلك، ففي اللسان، ومن خلاله (...) تتشكل موضوعية العالَم بالنسبة لكل إنسان». انظر: المصدر نفسه، ص 34.

(9) G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce; Monadologie: et autres textes, 1703-1716*, Présentation et notes de Christiane Frémont, GF; 863 (Paris: Flammarion, 1996), pp. 254-255.

طريقة لها قوانين ومشروعية ينبغي احترامها والخضوع لها عند اعتبار هذا الشكل الرمزي أو ذاك، بل لا يمكن الحكم على هذا الشكل أو تقويمه انطلاقًا من ثوابت خاصة بشكل آخر. وباختصار، يمكن القول إن «كل شكل من الأشكال الرمزية يشكل نمطًا خاصًا من الرؤية ترى الروحُ، من خلالها، العالَم. ومن ثمة، تُشَكِّل الفاعليةُ الرمزيةُ للروح العالَمَ في فعل رؤيتها وعبره. أن رؤية العالَم، هي النظر إليه بواسطة عيون الروح (...). والرمز هو الذي يشكل الرؤية باعتبارها علاقة بين ذات تنظر وموضوع يُنظَر إليه»[10].

بعد إثبات خاصية الاستقلالية التي تميز كل شكل رمزي، وإقرار مبدأ التعدد الذي تؤسس عليه فلسفة الأشكال الرمزية، يُثار لدينا السؤال الآتي: هل تنحصر الأشكال الرمزية في عدد معين أم هي غير قابلة للحصر؟ بمعنى هل عددها متناهٍ أم لامتناهٍ؟

عند الاطلاع على كتابات كاسيرر، نجده يركز اهتمامه على أشكال رمزية معينة، تتمثل في اللغة والأسطورة والعلم (وهي الأشكال التي خصص لها الأجزاء الثلاثة من كتابه **فلسفة الأشكال الرمزية** وجل الكتابات اللاحقة عليه). لكن هذا لا يعني، في نظرنا، أنه يلزم القول بانحصار عدد الأشكال الرمزية في ثلاثة دون غيرها. بتعبير آخر، نرى أن لا يمكن حصر الأشكال الرمزية في عدد معين (ثلاثة أشكال مثلًا)، والدليل على ذلك:

- حديث كاسيرر عن أشكال رمزية عدة في **مقال عن الإنسان**، هي الأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ والعلم[11].

- ما كتبه عن الفن والتقنية[12].

---

(10) Lofts, p. 35.

(11) إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الأندلس، 1961).

(12) Ernst Cassirer, *Écrits sur l'art*, Éd. et postf. par Fabien Capeillères; Présentation par John M. Krois; Textes trad. par Christian Berner, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1995).

- انفتاحه على المجال الأخلاقي، حيث حاول تطبيق المنطق الوظيفي - العلائقي على مجال الأخلاق، ما أدى إلى إنتاج «شكل رمزي جديد، يُضاف إلى الأشكال الأخرى ويتمفصل معها»[13].

هكذا، يمكننا القول، جوابًا عن مسألة «تناهي» عدد الأشكال الرمزية أو «لاتناهيه»، أن تنظيم العالَم وتشكيله من الإنسان لا يكون بطريقة واحدة وإنما بطرائق عدة لا يمكن حصرها مسبقًا في لائحة تامة ونهائية. بعبارة أخرى، يتم تشكيل العالَم الثقافي الرمزي بكيفيات لامتناهية؛ إذ لا يمكن الإنسان أن «يواصل حياته إلا بخلق مستمر لأشكال جديدة من التكيف تسمح، في كل مرة، برؤية درجة جديدة من نضج الروح»[14].

لكن المثير في تصور كاسيرر عن الثقافة هو أنه لا يُحدِّد طبيعة أشكالها الرمزية وفق تراتبية معينة يأتي على رأسها شكل رمزي ما يكون بمنزلة أنموذج أو باراديغم تتحدَّد، انطلاقًا منه، طبيعة الأشكال الرمزية الأخرى، أو يكون بمنزلة «جنس» وتكون هذه الأخيرة بمنزلة «أنواع» له تنصهر داخله وتذوب خصوصيتها فيه. والسبب في ذلك هو أن «لكل شكل قيمته الفريدة، وينبغي أن يُفهم بحسب معاييره الخاصة، وكاسيرر ينتقد كل مقاربة تحاول اختزال تعددية أشكال الفهم في نمط واحد للدلالة، سواء تعلق الأمر باللغة أم الأسطورة أم الدين أم الفكر المنطقي أم الفن. فمآل هذه المقاربة الفشل (...)؛ لأنها تنفي التميز الخاص بكل شكل من طريق قياسه بحسب المبادئ التي تكون غريبة عن نمطه الخاص للدلالة»[15].

بعبارة أخرى، ينبغي، عند دراسة الأشكال الرمزية، اعتبار كل شكل رمزي مجالًا خاصًا من مجالات إنتاج المعنى، ولا يمكن تقويمه أو قياسه إلا

---

(13) Goël Gaubert, «Présentation,» dans: Ernst Cassirer, *Eloge de la métaphysique: Axel Hägerström: Une Étude sur la philosophie suédoise contemporaine*, Traduit de l'allemand par Jean Carro; Avec la collaboration de Goël Gaubert, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1996), p. 26.

(14) Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, Commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2007), p. 8.

(15) Lofts, p. 4.

بحسب معاييره الخاصة من دون الاستناد إلى «باراديغم خارجي يمنحها معناها وقيمتها»[16]. فليس معنى تلك المعايير وقيمتها خارجيين، وإنما داخليان، ولا يتحدَّدان إلا انطلاقًا من خصوصية كل شكل رمزي.

في ضوء ما سبق، نلحظ أن كلية الأشكال الرمزية لا يمكن أن تتبين بالاقتصار على شكل رمزي واحد، وإنما ينبغي دراسة تلك الكلية من طريق الانفتاح على كيفيات انتظامها في عناصر متنوعة وبحسب وجهات نظر مختلفة، والسعي إلى تحديد مبادئها التكوينية، لأن «كلية هذه المبادئ هي التي تشكل الوحدة الموضوعية والكلية الموضوعية للروح (...)، حيث يتعين علينا أن ندرك، بكيفية ملموسة، الكيفية الخاصة التي يصير المحسوس بواسطتها، في كل ميدان، هو المُمَثِّل لما يحتوي على معنى، والسعي، بكيفية دقيقة، إلى تحديد القوانين الأساسية التي تخضع لها سيرورات التكوين المختلفة كلها»[17].

لذا، من أجل تجنب القيام بعنف تأويلي، نرى أن المنهج الملائم لفهم فلسفة الأشكال الرمزية هو أخذ انقسام الثقافة إلى ميادين مختلفة في الحسبان، ودراسة «كل ميدان انطلاقًا من العناصر التي يشملها مجال تطبيق مبادئه التكوينية (...)، وتحديد القانون العام الذي ينظِّم تشكيلها»[18].

على هذا الأساس، نتبنى طريقةَ عرض تتناول كل شكل رمزي بكيفية مستقلة ومتميزة، وتدرس بنيته من خلال التّركيز على سيرورة تكوينه وتحديد الوظيفة الرمزية الخاصة به. ولهذه الطريقة ما يبررها من داخل نسق كاسيرر ذاته، حيث يؤكد هذا الفيلسوف أن «كل شبكة من شبكات الدلالات، مثل اللغة

---

(16) Ksouri Ben Hassine, p. 165.

(17) Ernst Cassirer, «Le Système symbolique et sa place dans le système de la philosophie,» Traduit par Éric Dufour, dans: Ernst Cassirer [et al.], *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Trad. [de l'allemand] sous la dir. de Marc de Launay; avec la collab. de Carole Prompsy [et al.] (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2000), p. 210.

(18) Olivier Feron, *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*, Philosophie, épistémologie (Paris: Éd. Kimé, 1997), pp. 45-46.

والمعرفة العلمية والفن والأسطورة، تمتلك مبدأ التكوين الخاص بها الذي يسم بطابعه إنتاجاته الخاصة كلها»[19].

يقدم كل شكل من الأشكال الرمزية نفسه باعتباره لحظة بنائية روحية، ونمطًا خاصًا للنظر ولإنتاج الدلالة والمعنى، ويشيد العالم بطريقته الخاصة وفق أسلوب متميز في البنينة (Structuration). بعبارة أخرى، «يشكل المجال الثقافي وحدة عضوية، يملك في داخلها كل شكل رمزي موضعه الخاص به في المجموع. ويتميز نسق هذه الأشكال الرمزية بكونه علائقيًا، في عمقه، بل متعدد العلاقات. أما دلالة كل شكل ووظيفته فهي تنبثق من تميزه من الأشكال الأخرى ومن مكانته داخل المجموع الذي تشكله»[20].

إن أشكال الروح الرمزية هي أنظمة تعبيرية تتميز باتخاذها صورًا خارجية ملموسة في أثناء سيرورة الموضعة، وتتمايز في ما بينها - على الرغم من مبدئها وهدفها المشتركين - من حيث كون كل شكل رمزي هو بمنزلة نمط خاص للترميز، يمتلك شكلًا بنيويًا معينًا ويخضع لقانون روحي رمزي محدَّد، «فما يميز كل شكل رمزي عن غيره - الأسطورة عن اللغة، واللغة عن الفن ...إلخ - هو شكله البنيوي، أو بعبارة أدق، القانون البنيوي المتجانس المحدِّد للطبيعة الخاصة لكل شكل من الأشكال الثقافية بما أنه نمط متميز من التكوين الروحي (...). ولا يمكن البرهنة على الوحدة النسقية لكل شكل رمزي إلا من خلال تحليل محتواه انطلاقًا من معطى الوعي الثقافي»[21].

باختصار، كل شكل ثقافي رمزي هو اتجاه روحي مستقل، وتعبير دلالي خاص عن الوظيفة الرمزية، يحتل مكانة محدَّدة، ويخضع لقانونه البنيوي المميز له في سيرورة التشكيل الرمزي للعالَم الثقافي. وبالنظر إلى ذلك، سنتطرق، في هذا الفصل، إلى ثلاثة أشكال رمزية: اللغة والأسطورة والمعرفة

(19) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 40.

(20) Lofts, pp. 3-4.

(21) المصدر نفسه، ص 10.

العلمية، وسنحاول تبيين استقلالية كل شكل منها بإبراز خصوصيته وتميزه في سيرورة التشكيل الرمزي ووظيفته الرمزية.

أولًا: خصائص الرمزية اللغوية

نشير، في البداية، إلى أن أول محاولة سعى كاسيرر من خلالها إلى إثبات خصوصية كل شكل رمزي، تمثلت في عمله عن اللغة؛ إذ يتناولها باعتبارها شكلًا رمزيًا تنطبق عليه ما ينطبق على الأشكال الرمزية التي يتميز كل واحد منها بالاستقلالية عن الآخر، محيلًا إلى وجهة نظر معينة إلى العالم. لذا، من أجل تفادي ضياع خصوصية شكل رمزي ما، الكشف عما يؤسِّسه ويميزه من غيره.

من هذا المنطلق، نرى أن كاسيرر يعتبر «اللغة» شكلًا رمزيًا خاصًا يستحق دراسته بوصفه مجالًا متميزًا. فاللغة، في نظره، هي «الوسيط بامتياز، والأداة الأكثر أهمية ونفاسة (...) لبناء عالَم حقيقي للموضوعات»[22]، حيث تسيطر على أغلب - إن لم نقل على كل - مناطق الوجود الإنساني: اللعب، الخيال، الوعي، الإرادة، الوجود الاجتماعي ...إلخ. وتبرز أهميتها بشكل أكبر، ليس في الحالات العادية فحسب، بل في حالة بعض الاختلالات المرضية مثل فقدان الذاكرة (Amnésie) والحبسة (Aphasie)، حيث تشل وظيفة التسمية وتتفسخ الوحدة التي تحققها اللغة، وبدلًا من «النظام والترابط المقولاتي، نجد تعددًا متنوعًا، لكن من دون علاقات»[23].

بعبارة أخرى، توجد اللغة في بؤرة الوجود الروحي التي تجتمع فيها أشعة ذات أصول عدة جد متباينة، ومنها تنطلق خطوط عدة موجهة نحو جميع مناطق الروح. وينجم عن هذا الأمر، استحالة تعريف اللغة كجزء تابع لمجالات

---

(22) Ernst Cassirer, «Le Langage et la construction du monde des objets,» dans: Ernst Cassirer [et al.], *Essais sur le langage*. Traduit par P. Guillaume, Le Sens commun (Paris: Les Éditions de Minuit, 1969), p. 46.

(23) المصدر نفسه، ص 49.

أخرى. فإذا كان «من اللازم أن تبدو اللغة كطاقة روحية أصلية ومستقلة حقيقة، ينبغي أن تشكل جزءًا من كلية هذه الأشكال من دون أن تتطابق مع أي عنصر آخر مفرد موجود مسبقًا في هذا المجموع؛ ومن ثم ينبغي، على الرغم من الصلات النسقية كلها التي يمكن ربطها مع المنطق والاستطيقا، أن تأخذ الموضع الخاص بها داخل هذه الكلية، وبالتالي أن تضمن استقلاليتها»[24].

يكشف لنا هذا التأكيد على استقلالية العالم الرمزي اللغوي بوضوح أثر أفكار همبولدت في المنظور الكاسيرري للغة وتأويلها، حيث يرى أن اللسان «كائن عضوي»[25]، وبنية تترابط عناصرها، وتتكامل بشكل كلي، ولا يمكن عزل أي جزء منها عن باقي الأجزاء إلا منهجيًا. يقول هومبولدت: «في كل لحظة من وجوده، ينبغي أن يمتلك اللسان ما يجعله كلية (...)، ويشترك في طبيعة كل ما هو عضوي. بمعنى أن كل شيء فيه لا يوجد إلا بواسطة شيء آخر، وأن المجموع لا يقوم إلا بواسطة القوة التي تتغلغل في الكل»[26]، ومن ثم، ينبغي دراسة الأجزاء في ضوء الكل. بعبارة أدق، من اللازم دراسة اللغة، بصورة شمولية، لتحقيق الانتقال من الاهتمام بماهيتها أو أصلها، إلى الاهتمام بمشكلاتها البنيوية.

لذا، يمكننا القول إن الترابط الداخلي البنيوي بين أجزاء اللغة هو الذي يشكل وحدتها، عِلْمًا أنها «وحدة وظيفية، فمثل هذه الوحدة لا تفترض مقدمًا هوية مادية أو صورية، حيث تمثل لغتان مختلفتان طرفين متباعدين من حيث نظامهما الصوتي ونظام أقسام الكلام فيهما، وهذا لا يمنعهما من أداء الوظيفة نفسها في حياة الجماعة المتكلمة. فالشيء المهم هنا ليس تنوع الوسائل، وإنما لياقة تلك الوسائل لتحقيق الغاية وتطابقها معها»[27].

---

(24) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 125.

(25) Wilhelm von Humboldt, *Sur le caractère national des langues: Et autres écrits sur le langage*, Présenté, trad. et commenté par Denis Thouard, Éd. bilingue allemand-français, Points. Essais (Paris: Éd. du Seuil, 2000), p. 79.

(26) المصدر نفسه، ص 67-69.

(27) كاسيرر، ص 230-231.

ارتباطًا بمفهوم الوحدة الوظيفية هذا، نرى أن همبولدت يؤكد مفهوم التعدد، حيث يرى أن كل لسان عبارة عن رؤية خاصة للعالم، وتعدد الألسن هو تعبير عن «تعدد رؤى العالم ذاتها»[28] في الآن نفسه.

انطلاقًا من هذه الأطروحة، يعتبر كاسيرر اللغة شكلًا رمزيًا بامتياز، نشاطًا حيويًا ومنظومة عضوية خاصة ومتميزة، تدرك الواقع بطريقتها، و«تمتلك مبدأ التكوين الخاص بها الذي يسم بطابعه إنتاجاته الخاصة كلها»[29]، وتقوم بكيفية مستقلة ومتمايزة بعمليتها الترميزية إلى ما هو داخلي وما هو خارجي، من دون الاعتماد على باقي الأشكال الرمزية الأخرى، علمًا أن تحديد طاقة اللغة يستلزم «دراسة العملية اللغوية نفسها بدلًا من أن يحلل نتاجها وثمرتها ونتائجها النهائية»[30]. من هذا المنطلق، سندرس اللغة، عند كاسيرر، من خلال البحث في سيرورة تكوينها ووظيفتها الرمزية.

1 - سيرورة تكوين الرمزية اللغوية

في ضوء ما سبق، نشير إلى أن معرفة طبيعة الرموز اللغوية ومكوناتها والعلاقات التي تربط بينها، تقتضي العودة إلى المسار الذي تقطعه الروح، في مجال اللغة، من أجل التعبير عن ذاتها، وذلك بالنظر إلى كون «المحتوى المكون للروح لا يمكن أن ينكشف إلا من خلال إعطائه هيئة خارجية. فالشكل الفكري لا يمكن معرفته إلا بواسطة مجموع العلامات الحسية التي يستخدمها من أجل التعبير عن ذاته ومن داخلها»[31].

لذلك نجد كاسيرر يرفض فصل ما هو معقول عمّا هو محسوس، ويؤكد أن هناك ترابطًا وثيقًا بينهما. وهذا ما يتجلى بوضوح داخل سيرورة التكوين اللغوي، حيث بالإمكان أن نرى فيها «أن سديم الانطباعات المباشرة لا يتضح

---

(28) Humboldt, *Sur le caractère*, p. 101.

(29) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 40.

(30) كاسيرر، ص 232.

(31) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 28.

ولا يتمفصل بالنسبة إلينا إلا لأننا نسميه، وبالتالي نلج إليه من خلال وظيفة الفكر اللساني والتعبير اللغوي. ففي داخل هذا العالَم الجديد من العلامات اللسانية، يصل عالَم الانطباعات نفسه (...) إلى تمفصل روحي جديد (...). وهكذا، تصير اللغة إحدى وسائل الروح الأساسية التي يتحقق بفضلها التطور الذي يجعلنا ننتقل من عالَم الأحاسيس البسيطة إلى عالَم الحدس والتمثل»[32].

بهذا المعنى، يمكن أن نفهم بنية اللغة ووظيفتها الرمزية وعناصرها المكونة لها، بل والعلاقات التركيبية بين أجزائها؛ إذ ليست الرموز والعلامات اللغوية أحادية التكوين، بل تتشكل من جوانب عدة تتكامل وتتحد في ما بينها. فالعلامة مثلًا «ليست غلافًا تمنحه الصدفة المحضة للفكر، وإنما هي عضوه الضروري والأساس. إنها لا تُسَخَّر لغايات إيصال محتوى فكرة ما فحسب (...)، وإنما هي أداة يأخذ بواسطتها هذا المحتوى شكلًا، باتخاذه هيئة خارجية، ومن طريقها فحسب يحصل على اكتمال معناه»[33]. لذا، نلحظ ترابطًا ضروريًا بين المحتوى والشكل في كل رمز أو علامة لغويين. بل أكثر من هذا، «يظهر في داخل كل علامة لسانية (...) محتوى روحي يحيل، في ذاته، إلى خارج كل ما هو حسي، لكنه محمول داخل شكل حسي، مرئي، مسموع أو ملموس (...). فالوعي يتميز من كل معطى للحس أو للإدراك المباشر، لكنه يستخدم هذا المعطى باعتباره أساسًا للتعبير ووسيلة له»[34].

نسجل، في هذا الصدد، أن من غير الممكن فهم دلالة التشكيلات الرمزية اللغوية إلا في ضوء علاقة ما هو ملموس مع ما هو مجرد، ما هو حسي مع ما هو عقلي، باعتبارها دلالة مرتبطة بالوجود الخاص لتلك الرموز وناجمة عنه. فالرموز «لا توجد أولًا من أجل الحصول في ما بعد، وخارج هذا الوجود، على دلالة محددة؛ وإنما بالعكس من ذلك، ينجم وجودها عن الدلالة»[35]. ومعنى

---

(32) المصدر نفسه، ص 29.

(33) المصدر نفسه، ص 27.

(34) المصدر نفسه، ص 50.

(35) المصدر نفسه، ص 50.

هذا أن الرموز، في منظور كاسيرر، لا يمكن اعتبارها مجرد نسخ لواقع معطى، وإنما بالعكس، هي «مانحة للمعنى»[36] وبانية للواقع، فهي تشيِّده وتشكل معانيه ودلالاته.

من هنا، نستنتج أن في مجال الرمزية اللغوية تشتغل سيرورة محدَّدة يمّحي، من طريقها، الشكل المباشر من أجل فسح المجال للحديث عن التوسط كعنصر رئيس ومؤسِّس لدلالة مكونات اللغة ومعناها. يقول كاسيرر في هذا المقام: «تقوم العلامة بخلق وساطة تسمح بالانتقال من المادة البسيطة للمعرفة إلى شكلها الروحي (...). فهي ليست انعكاسًا للوعي في حالة ثابتة، وإنما هي الخط الموجه لإحدى حركاته. إن اللفظ في اللغة، في جوهره المادي، عبارة عن نفَس (Souffle)؛ لكن داخل هذا النفس تقيم قوة عجيبة من أجل دينامية التمثلات والأفكار»[37]. وهكذا، يتم تجاوز التعارض بين النزعتين المثالية والتجريبية في تصور عالَم اللغة، كما يختفي وهم الفصل بين ما هو عقلي وما هو حسي في مقاربة الرموز والعلامات اللسانية، باعتبارها وسائط تسمح للروح بالظهور والانكشاف.

لكن، ما يجدر بنا التنبيه إليه هو أن هذا الترابط والتكامل لا يظهران دفعة واحدة، وإنما بالتدريج وبكيفيات متعددة، وفي أشكال تعبيرية مختلفة، ومن خلال سيرورة تكوينية تبدأ بالإيماء لتصل إلى الترميز مرورًا بالتمثيل. وسنعرض مراحل هذه السيرورة كما يأتي:

تعتبر الإيماءة أول أشكال التعبير وأولى مراحل تكوين الرموز اللغوية. وتتميز العلاقة فيها بالتداخل والتمازج، بين الجوانب المادية والروحية، الخارجية والباطنية، إلى حد يصعب معه - على الباحث عن دلالة الرمز اللساني - التمييز والفصل بينها. يقول كاسيرر في هذا السياق: «يبدو أن اللاتمايز يندرج ضمن ماهية اللغة، حيث يبدو المحتوى الروحي وتعبيره

(36) المصدر نفسه، ص 52.

(37) المصدر نفسه، ص 53.

الحسي ممتزجين إلى درجة لا يمكن أحدهما أن يلتمس استقلالًا واستقلالية تجاه الآخر، بل بالعكس لا يجد اكتماله إلا فيه ومعه (...). فالتعبير الأكثر بساطة عن حدث باطني، بواسطة الإيماءة، يبين أن هذا الحدث لا يشكل نطاقًا محدودًا في ذاته ومنغلقًا (...)، وإنما بالعكس، يُعتبَر الشكل الخارجي الظاهر ذاته أحد العوامل الأساسية في تشكيل التعبير وتكوينه الخاص»[38].

إن التوحد والتجانس الحاصلين بين عناصر الرموز ومكوناتها يكشفان، في هذا المستوى الأول من الرمزية اللغوية، عن ترابط يتعين القيام بتأويله - على الرغم من كونه ترابطًا مباشرًا في الظاهر - من أجل الوصول إلى ما هو خفي كامن وراءه، ومترابط معه. فحركة الإيماءة هي بمنزلة «وحدة مباشرة للباطني والخارجي، للروحي والجسماني، حيث إن ما يوجد بشكل مباشر، وبكيفية حسية، يعني ويقول شيئًا آخر، لكنه حاضر فيه. لا يتعلق الأمر هنا بانتقال بسيط من إضافة اعتباطية للعلامة الإيمائية إلى الحالة الانفعالية التي تشير إليها، وإنما بكون العنصرين معًا، أي الانفعال وشكله الخارجي (...)، معطيين في فعل واحد غير قابل للقسمة من الناحية الزمانية»[39].

يشير كاسيرر، في هذا المضمار، إلى أن النظرية السيكولوجية حول اللغة الحركية - الإشارية تميز بين شكلين رئيسين للسلوك الحركي - الإيمائي: **الأول**، الحركات الخاصة بالتعيين (Mouvements de la désignation): من الناحيتين البيولوجية والوراثية. تشتق هذه الحركات من حركة الإمساك (Préhension)، حيث يتم التعبير عن موضوع الإدراك بكيفية تعكس تَمَلُّكَه بكيفية حسية مباشرة؛ إذ إن «الأمر يرتبط بمرحلة أولى يتوصل في نهايتها الأنا، المتميز بالإحساس والرغبة، إلى أن يُبْعِد عنه المحتوى الممثَّل والمرغوب فيه، ومن ثمة يشكل موضوعًا ومحتوى «موضوعيًا» لنفسه. في هذا المستوى الأول من الانفعال والغريزة، لا يكون كل «إدراك» للموضوع سوى إمساك مباشر وحسي به، أي تملك له»[40]؛

---

(38) المصدر نفسه، ص 128-129.

(39) المصدر نفسه، ص 129.

(40) المصدر نفسه، ص 131.

والثاني، الحركات الخاصة بالمحاكاة (Les mouvements de l'imitation): لا تعني المحاكاة تكرارًا حَرْفيًا ونسخًا طبق الأصل لمضامين الواقع، وإنما عملية يكون فيها التعبير عن الموضوع من خلال التركيز على العلاقات بين عناصره والوعي بها، حيث يتم «استخراج لحظةٍ ملائمةٍ من هذا الواقع لرسم «الحدود» المميزة لشكله. ومن هنا فالمحاكاة تسلك طريق التمثل؛ إذ لا يتم فيها تناول الموضوعات في اكتمالها، وإنما حيث يُشيِّدها الوعي ذاته باتباع خصائصها المكوِّنة لها. وبهذا المعنى، فإعادة إنتاج موضوع ما، لا تكمن ببساطة في تجميع الخصائص الفردية المميزة لشكله الحسي، وإنما في إدراك روابطه البنيوية»[41].

لذا، يؤكد كاسيرر أن دراسة لغات الشعوب البدائية تبين بوضوح أن مجموعة من «المفاهيم الفعلية» (Concepts verbaux) لا يمكن فهمها إلا من حيث كونها «مفاهيم يدوية (Manual Concepts)، تعابير إيمائية. وهكذا يبدو أن الحركة تشكل جزءًا من الاسم، والأيادي جزءًا من الفكر، ما دامت العلاقات التي تجمع بينها قوية»[42].

إضافة إلى ذلك، يُبرِز تتبع نمو اللغة عند الطفل أن الصوت بدوره - باعتباره إحدى وسائل التعبير - يكون في البداية شديد الارتباط بمجموع السلوك الإيمائي ولا ينفصل عنها إلا لاحقًا وبالتدريج (في إحدى مراحل الطفولة يتم تصور وجود علاقة تماهٍ وتطابق بين الأصوات والأشياء، وأن الأولى تحاكي الثانية). يقول كاسيرر في هذا الإطار: «كلما اقتربنا من البدايات الحقيقية للغة المتمفصلة، بدا لنا أننا لا نزال مسجونين داخل نطاق التمثل والتعيين المحاكيين الذي تتجذر فيه أيضًا اللغة بواسطة الحركات. فما يبحث عنه الصوت هو القرب المباشر من الانطباع الحسي، وإعادة الإنتاج الأكثر وفاء، ما أمكن ذلك، لتنوع هذا الانطباع»[43].

نستنتج، إذًا، أن كاسيرر يقر بوجود ترابط وطيد بين ما هو حسي وما هو

---

(41) المصدر نفسه، ص 134.
(42) المصدر نفسه، ص 134.
(43) المصدر نفسه، ص 141.

عقلي داخل هذا الشكل التعبيري الإيمائي، لكنه ترابط يتميز بكونه «مباشرًا»؛ لأنه قائم أساسًا على المحاكاة، وبكونه أوليًا؛ لأنه مجرد حلقة أولى تعقبها أخرى في سلسلة التجريد الرمزي.

نشير، في هذا الإطار، إلى أن سيرورة التشكيل الرمزي اللغوي تصل، مع التمثيل، إلى مرحلة جديدة تتميز بتجاوز عمليات تثبيت موضوع أو انطباع حسي فردي داخل صوتٍ محاكٍ، ومن ثم الخروج من العلاقة المحسوسة المباشرة التي تجمع بينهما، من أجل الانتقال إلى التفكير في ترابطات بين سلسلات من الأصوات المعبرة عن علاقة أكثر تجريدًا وصورية؛ لأن «التنقل بين الألفاظ المتبادلة الصلة يتم، على العكس، من خلال إدراك تمثيل شكلي بين الصلة التي تقيمها الأصوات في ما بينها من جهة، وعلاقة المضامين المعينة من جهة أخرى، وبفضل هذا التمثيل يتحقق انسجام دقيق بين السلسلات والمحتوى المختلف عنها تمامًا. ومن هنا يتم بلوغ المستوى الثاني: المستوى الذي، بخلاف التعبير الإيمائي المحض، يمكن أن نسميه مستوى التعبير التمثيلي»[44].

يجدر بنا التنبيه إلى أن الانتقال من المستوى الإيمائي إلى المستوى التمثيلي لا يعني حدوث قطيعة نهائية بينهما، فالواحد منهما لا ينفصل، تمامًا، عن الآخر، وإنما يبقى بينهما ترابط واستمرارية. وهذه الاستمرارية تتجلى «في كون الشكل الجديد الذي ترتقي إليه اللغة، لا يزال يستخدم تمامًا الوسيلة المادية السابقة. فهو لا يُبعد العناصر التي ترتبط بالتعبير، بكيفية خالصة، وإنما يحافظ عليها من طريق تعديل شكلها، وبثّ معنى جديد فيها، وحياة جديدة في هذا المعنى إن صح التعبير»[45].

يتميز التشكيل الرمزي اللغوي، في مستوى التعبير التمثيلي، باتخاذه طابع الانسجام المتناغم الحسي والمادي بين أجزاء مفردة من الألفاظ أو الجمل،

---

(44) المصدر نفسه، ص 145.

(45) Cassirer, «Le Système symbolique,» p. 214.

باعتباره علامة على نقلة من تراكيب ضعيفة إلى منظومة لسانية متكاملة، تتميز بكونها «بنية مغلقة لِلَفْظٍ أو جملة ما. فاللفظ، أو اللفظ - الجملة، يحصل على وحدة معناه الحقيقية، بتشكيل وحدته على المستوى الصوتي بفضل مبدأ التناغم الصوتي فحسب. وهذا الترابط الذي لا يخص أولًا إلا خاصية الأصوات الفردية وإنتاجها الفيزيولوجي، يصير وسيلة النقل التي تربط في ما بينها داخل وحدة كل روحي، وحدة «دلالة» ما»[46].

لتبيان هذا التوافق القائم بين الصوت والدلالة - على المستوى التمثيلي - نرى أن كاسيرر يعتمد على مثال «تضعيف الحرف» (Réduplication) وسيلةً صوتية أساس في عملية تشكيل الأسماء والتراكيب؛ إذ على الرغم من أنه يبدو، أول وهلة، خاضعًا تمامًا لمبدأ المحاكاة الذي توضحه عملية تزاوج تكرار الصوت مع التكرار القائم في الشيء أو انطباعه الحسي، فإن «على هذا الأساس الأولي تمامًا، يقوم نسق ذو تنوع مدهش، بفوارق جد دقيقة من الدلالة»[47]. وإلى جانب دور التضعيف في التعبير عن التكرار، هناك التعدد (الجماعي أو التوزيعي)، الكم، الروابط المكانية والزمانية ...إلخ؛ إذ يمكن «التكرار البسيط لصوت ما أن يعمل على الإشارة إلى الصيغ المختلفة الدقيقة جدًا لفعل أو سيرورة ما (...)، حيث يبدو أن التضعيف ابتعد عن مرحلة الوصف الحسي ببساطة أو الإشارة إلى وجود موضوعي. وهذا يظهر من خلال قطبية جزئية في استعماله تجعله قادرًا على التعبير، وحمل كيفيات للدلالات ليست مختلفة فحسب، وإنما متضادة حقيقة»[48].

يتبين لنا، هنا، أن هذا التعدد الدلالي الذي تصل إليه سيرورة التشكيل الرمزي في هذا المستوى ينبئ بخصوبة تفترض ضرورة الانتقال إلى مستوى جديد أكثر تجريدية من سابقتها؛ إذ يتم فيها الابتعاد أكثر فأكثر عما هو حسي مباشر - من دون التخلص منه تمامًا بالطبع - نحو ما هو مجرد وغير مباشر.

(46) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 146.

(47) المصدر نفسه، ص 147.

(48) المصدر نفسه، ص 147-148.

لتوضيح هذا المستوى الجديد في مرقى التجريد الرمزي، نلحظ أن كاسيرر ينطلق مما سبق ذكره عن التضعيف، خصوصًا في اللحظة التي ينتقل إلى ميدان تحديد العلاقات الخالصة، حيث تسعى اللغة إلى الخروج من لحظتي الإيماءة والتمثيل، والوصول إلى مستوى التعبير عن تعدد المعاني التي تحملها علامة معينة، لأن «هذا التعدد هو الذي (...) يفرض على الروح المرور من وظيفة التعيين الملموسة إلى الوظيفة الكلية والصالحة كونيًا الخاصة بالدلالة. وعلى هذا النحو، تترك اللغة الغلاف الحسي الذي كانت تتمظهر فيه إلى هذا الحين، ويفسح التعبير الإيمائي أو التمثيلي المجال للتعبير الرمزي المحض (...) الذي يصبح حاملًا لمحتوى روحي جديد أكثر عمقًا»[49].

يمكن القول إن اللغة، في هذا المستوى، تَبْلُغ - من خلال وسائط رمزية - مرحلة التعبير الرمزي المجرد التي يتحقق فيها الانتقال من مجال ما هو مباشر إلى مجال التوسط، وتتكون داخلها مفاهيم أساسية عدة عن المكان والزمان والعدد ...إلخ، باعتبارها إطارات رمزية تفكر بواسطتها اللغة في العالَم وفي ذاتها. ففي هذه المرحلة «تتقدم اللغة من المعنى التعبيري حتى المعنى التمثيلي الخالص، وانطلاقًا من هذا تسعى، بكيفية مستمرة، إلى بلوغ «المجال الثالث»، أي مجال الدلالة الخالصة. ومن ثم، فاللغة لا تبقى عند دائرة ما يمكن أن يُدْرَك بالحدس، وإنما تغامر بالانقذاف نحو ما هو نهائي وسامٍ في مجال الفكر»[50].

2 - سمات الوظيفة الرمزية اللغوية

نشير، في البداية، إلى أن الوظيفة الرمزية المهيمنة، في مجال الرمزية اللغوية، هي وظيفة التمثل. أما بالنسبة إلى كيفية اشتغالها، فتتخذ عند كاسيرر تمظهرات عدة يمكن الكشف عنها في مستويين: الحدس والمفاهيم.

---

(49) المصدر نفسه، ص 149.

(50) Cassirer, «Le Système symbolique,» p. 214.

أ- على مستوى الحدس

اعتمادًا على الصيغة الكانطية التي مفادها أن المفاهيم شديدة الارتباط بالحدوس، يبين كاسيرر أهمية دراسة الحدوس والتمثلات والمفاهيم في الرمزية اللغوية، مؤكدًا أن، خلال عملية بناء أشكال الحدوس، يتحقق «التركيب الروحي العامِل في اللغة، وبواسطة تلك الأشكال فحسب، أي من خلال وساطة حدوس المكان والزمان والعدد، تتمكن اللغة من القيام بنشاطها المنطقي في الأساس، أي تحويل الانطباعات إلى تمثلات»[51]. ولإبراز عملية تشكيل الحدوس، سنتطرق إلى الأشكال التالية: المكان والزمان والعدد.

(1) المكان

إذا كان كانط قد اعتمد على عنصر الرسم الخيالي الترنسندنتالي باعتباره حدًّا أوسط تتمكن مفاهيم الفهم الخالصة، بواسطته، من الانطباق على الحدوس الحسية، فإن كاسيرر يؤكد أن «اللغة، من خلال الأسماء التي تمنحها للمضامين والعلاقات المكانية، تمتلك بدورها مثل ذلك الرسم الخيالي (...). فكل شيء يتم كما لو أن العلاقات العقلية والفكرية لا يمكن أن تُدرَك، بالوعي اللساني، إلا إذا كانت ملقاة داخل المكان ومنعكسة فيه بالمثل؛ إذ داخل علاقات التزامن والتجاور واتخاذ شكل خارجي ما، تجد اللغةُ الوسيلةَ لعرض الترابطات والصلات والتعارضات الكيفية الأكثر تنوعًا»[52]. ومن ثم، فالمكان هو إحدى اللبنات الأساسية في تشكيل التعبير الحدسي اللغوي، يتمظهر فيه بوضوح الترابط القائم بين الحسي والروحي.

نُنبِّه، في هذا المقام، إلى أنه يمكن العثور على هذه العلاقة الوثيقة بين ذينك العنصرين في اللحظات الأولى لتكوين الألفاظ التي تستخدم لأجل التعبير عن المكان، باعتبارها أسماء «تتجذر تمامًا في نطاق الانطباع الحسي مباشرة، لكنها (...) تحتوي مسبقًا على المبدأ الذي ستتطور التعبيرات الخالصة

(51) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 152.

(52) المصدر نفسه، ص 154.

للعلاقات انطلاقًا منه. إنها متجهة نحو الحسي بقدر ما هي متجهة نحو العقلي، لأنها، مهما كانت مادية تمامًا في بداياتها، فهي الوحيدة التي تسمح بتفتق هذا العالَم الشكلي الخاص باللغة»[53]. من أهم تلك اللحظات التكوينية، نجد الصوت الذي يستخدم في ترميز بعض التحديدات المكانية. يقول كاسيرر في هذا الإطار: «يشير الصوت، في إحدى الحالات، إلى الحركة التي تحيل على الذات، وفي حالة أخرى يتضمن الصوت علاقة بالعالم الخارجي أو إحالة أو إرجاعًا أو إشارة. فيتوافق الصوت، هنا، مع الحركات من أجل الاستيعاب والإدراك، ومع الحركات التي تصلح للإبانة وللدفع بعيدًا من الذات»[54].

يكشف هذا التحديد الصوتي الأولي، المرتبط بالحركات، للإشارات والتعيينات المكانية عن أساس التمييزات الخاصة بالمكان (القريب، البعيد...)، باعتباره أساسًا واقعيًا معينًا. والدليل على ذلك أن الطريق التي تقطعها اللغة في تحديداتها المكانية الأولى تجد منطلقها في الجسد الإنساني، إذ «بمجرد ما تنطبع داخل الإنسان صورة جسده الخاص به، وبمجرد ما يستوعبه كمنظومة منغلقة على ذاتها ومتمفصلة بشكل مستقل، فإنه يستخدمه كأنموذج، ويُشيِّد كل العالَم وفقه، حيث يمتلك مخططًا للإحالة الأصلية الذي يعود إليه ويرتبط به من دون توقف بمقدار نموه، ويقتبس منه التسميات التي يستخدمها لترميز هذا النمو داخل اللغة»[55].

على سبيل الذكر، نجد مجموعة كبيرة من الألفاظ - التي تُستعمَل للإشارة إلى الاتجاهات المكانية (مثلًا: الداخل، الخارج، الأمام، الخلف، الأعلى، الأسفل) - ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتعيينات جسدية حسية وملموسة. فاللغة تعتمد، في سيرورة رمزيتها المكانية، على حركات الجسد ونشاطاته، إضافة إلى ارتكازها على أجزائه وأعضائه، «ففي مثل هذه السيرورة، يكون اختيار الفعل ودلالته الذاتية هما اللذان يقدمان (...) الاختلاف بين اتجاهات الحركة، بين

(53) المصدر نفسه، ص 154.

(54) المصدر نفسه، ص 155.

(55) المصدر نفسه، ص 161.

الحركة انطلاقًا من مكان والحركة نحو مكان ما. ومن ثم، فإن الأفعال تظهر في شكل ضعيف باعتبارها نوعًا من اللواحق التي تميز اتجاه الحركة»[56].

هكذا، نلاحظ أن اللغة تقوم، وفق تصور الحركة بطرائق متباينة جدًا، بالتمييز بين الجهة التي يوجد فيها المتكلم والجهة التي يوجد فيها المستمع، إضافة إلى تحديد اتجاه الحركة، أي «من المتكلم إلى المستمع أو العكس (...)، أو من المتكلم إلى شخص ثالث، أو إلى شيء ما»[57].

نشير، هنا، إلى أن كاسيرر يعتبر، بناءً على تصوره الدينامي الوظيفي لحدس المكان، أن المكان هو بمنزلة «مجموع اتجاهات الفعل وتوجهات قوة الحركة وخطوطها»[58]. بل أكثر من ذلك، فهو يؤكد أن اللغة تعتمد على التعيينات المكانية (أسماء الإشارة مثلًا) لبناء العلاقة بين الأنا والواقع وتحديدها (وهو ما تُعَبِّر عنه بوضوح الضمائر الشخصية مثل: الـ«أنا»، الـ«أنت»، الـ«هو» ...إلخ). ومن ثم، نجد أن اللغة تستخدم الضمير الشخصي لتمييز الشخص عن غيره، اعتمادًا على الوضعية التي يحتلها في المكان (المركز أم المحيط). يقول كاسيرر بهذا الصدد: «في الأحوال كلها، نرى أن هناك مصاهرة بين الضمائر الشخصية وأسماء الإشارة، بين التعيينات الأصلية للأشخاص والتعيينات الأصلية للمكان، أخذًا في الحسبان بنيتها الكلية (...). وتبيّن هذه الحالات كلها أن التعبيرات المستخدمة من لدن اللغة للتمييز، بكيفية روحية محضة، بين الأشخاص الثلاثة تحافظ، في البدء، على لون حسي ومكاني»[59].

(2) الزمان

يمكننا القول، في البداية، إن حدس الزمان وطيد الارتباط بحدس المكان إلى درجة أنه يُكَوِّن معه وحدة يَصْعُب أن تنفصم عراها. وهذا ما تبينه بوضوح

---

(56) المصدر نفسه، ص 166.
(57) المصدر نفسه، ص 167.
(58) المصدر نفسه، ص 168.
(59) المصدر نفسه، ص 169-171.

سيرورة تكوين الألفاظ الخاصة بالتحديدات المكانية والزمانية، حيث نجد في الكثير من اللغات الحديثة أن «اللفظ نفسه يستخدم للتعبير عن علاقات مكانية أو علاقات زمانية»[60]. ربما يعود سبب ذلك في نظر كاسيرر إلى أن تمثلات الزمان والمكان وترميزاتها اللغوية تسلك تقريبًا الطريق ذاتها، في تطورها، ولو بتفاوت في لحظة بداية التشكل، لأن «نمو لغة الطفل يُبيِّن أن تكوين ظروف الزمان يحدث في فترة متأخرة جدًا عن تكوين ظروف المكان من جهة، وأن تعابير مثل «اليوم» و«الأمس» و«الغد» لا تملك، في البداية، معنى زمانيًا محددًا بوضوح، من جهة أخرى»[61].

لكن يجدر التنبيه إلى أن التمييزات الدلالية الزمانية، على الرغم من تقاربها وقرابتها من تلك الخاصة بالمكان، تأخذ طابعًا خاصًا في تشكلها. وأهم ما يبين ذلك هو ارتباط تحديد الزمان في اللغة أساسًا بالخطاب وأجزائه المعبِّرة عن حدث أو نشاط ما، حيث نجد كاسيرر يؤكد أن «اتجاه الزمان وتعدد العلاقات التي يتضمنها لا يمكن إدراكهما وتثبيتهما إلا في داخل ظاهرة التغير»[62]. وبعبارة أخرى، تتسم حدوس الزمان بالصيرورة والدينامية والديمومة. ويتم التعبير عن هذه السمات لغويًا من خلال «الفعل» (Le Verbe) وأحواله الصرفية. فالفعل، «بما هو تعبير عن الحالة التي حصل، انطلاقًا منها، تعديل ما، أو بما هو تعيين لعملية التغير ذاتها، يبدو أساسًا حقيقيًا وحيدًا للتحديدات الزمانية»[63].

انطلاقًا من هذا التصور الدينامي للزمان، يؤكد كاسيرر أن اللغة تقوم بعمليتين رئيستين في تكوينها الرمزي للتمثلات الزمانية: في **الأولى**، تُخضِع اللغة كلَّ نشاطٍ للتجزيء، وتمنح كل جزء منه تمثلًا خاصًا به. فعلى سبيل المثال، «يتم في الكثير من اللغات الإفريقية تجزيء كل حدث وفاعلية إلى أجزاء، وتمثيل كل جزء لذاته في جملة مستقلة»[64]؛ وفي العملية **الثانية**، تتخلص اللغة من التجزيء

(60) المصدر نفسه، ص 173.

(61) المصدر نفسه، ص 177.

(62) المصدر نفسه، ص 176.

(63) المصدر نفسه، ص 176.

(64) المصدر نفسه، ص 179.

وصعوباته، فتنتقل إلى التصور الكلي للزمان فتتخلى عن اعتبار «مجموع الزمان ككل جوهري انطلاقًا من لحظات فردية، بل بالعكس ككل دينامي ووظيفي، أي كوحدة للعلاقات ووحدة للنتائج»[65]. وبذلك، تتمكن اللغة من الانتقال من الجزئي إلى الكلي في تعبيراتها عن الزمان.

(3) العدد

بالحديث عن العدد، يكتمل مجال الحدس الموضوعي اكتمالًا ارتقائيًا، تنتقل فيه الأشكال الملموسة والقابلة للإدراك إلى مستوى أسمى تصير فيه أكثر تجريدًا، هو «عالَم المبادئ العقلية»[66]. وهذا الارتقاء العقلي الذي يعرفه العدد في استعمالاته المنطقية أو الرياضية، لا يعني، من جهة، النفي التام والقطعي لكل ما هو لغوي في أساس التعداد، لأن التأويل الذي يقدمه كاسيرر في هذا الإطار يبين لنا أن «الصلة المتبادلة بين الكلام والفكر تظهر، من جديد، مع التطور المنطقي واللساني لمفاهيم العدد، ومن الممكن أن تصل هنا إلى تعبيرها الأكثر وضوحًا وتميزًا. لذا، فمن أجل التوصل إلى إدراك طبيعة العدد المفهومية المحضة، ينبغي منحه مسبقًا شكل علامة لسانية»[67]. من ثم، فاللغة هي التي تهيئ التصور العلمي للعدد. كما لا يعني ذلك الارتقاء، من جهة أخرى، قطيعة تامة مع ما هو حسي ومادي في أصل الأعداد، وهذا ما تبرزه تحليلات العلاقات العددية التي تنبثق عن التعداد المعتمد على الجسد وأعضائه. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «ينطلق تمييز الزوابط العددية، مثله مثل الروابط المكانية، من الجسد البشري وأعضائه. وانطلاقًا من ذلك يمتد، بالتدريج، إلى مجموع العالم الحسي والحدسي (...). فكل مفاهيم العدد، قبل أن تصير مفاهيم في اللغة، هي مفاهيم يدوية إيمائية محضة، أو مفاهيم جسدية»[68].

نشير هنا إلى أن هذا الأساس المادي الجسدي للعدد انعكس بشكل

---

(65) المصدر نفسه، ص 180.

(66) المصدر نفسه، ص 185.

(67) المصدر نفسه، ص 186.

(68) المصدر نفسه، ص 188.

كبير داخل الكثير من التصورات البدائية الأسطورية التي كانت تعتبر أن للأعداد والأشياء طبيعة واحدة، بل أكثر من هذا «اعتبر العدد، لمدة طويلة، مجرد شيء». بقي هذا الترابط الوطيد الخاص بالترميزات العددية، الذي يصل في أحيان كثيرة إلى حد التماهي والتطابق، قائمًا حتى في داخل اللغات الأكثر تطورًا، والدليل على ذلك نزوعها إلى إخضاع الاختلافات الكمية للاختلافات الكيفية[69].

لكن ما نسجله هو أن اللغة، على الرغم من نزوعها الدائم والأصلي نحو الارتكاز على ما هو كيفي، لا على ما هو كمي، في ترميزاتها العددية، خصوصًا حين يتعلق الأمر بالأشخاص، نظرًا إلى غياب التجانس بينهم، فإن سيرورة الترميز في الحدس العددي لا تتوقف هنا، إنما تنتقل إلى مستوى آخر، خصوصًا في ما يرتبط بترميز الأشياء، حيث «يبدأ اللاتجانس في فسح المجال للتجانس الخالص»[70]. وتصل تلك السيرورة إلى درجة عليا من التجريد حين يحل مفهوم «الجنس» (Le genre) محل الأفراد. يقول كاسيرر بهذا الصدد: «إن تكوين سلسلة عددية وحدس للعدد متجانسين يفرض على النظرة التفريدية حدًّا محدَّدًا (...). فبدلًا من الأفراد الخواص، يحلّ الجنس الذي يشملهم بصفة عامة، وبكيفية متماثلة بالنسبة إلى الجميع. وبدلًا من التخصيص الوصفي للعناصر، يظهر تطابق الطريقة والقاعدة التي تجمع هذه العناصر في كل كمي»[71].

ب- على مستوى المفاهيم

نرى في هذا المقام أن اللغة - في إطار تشكيلها الرمزي، استنادًا إلى الوظيفة التَمَثُّلِيَة - تعمل على بناء المفاهيم الخاصة بها باعتبارها عناصر أساس في تعيين كيفيات فهم معاني الأشياء والسيرورات، ولذلك تشكل نقطة تتداخل فيها اهتمامات عدة، بينها: اهتمامات فيلسوف اللغة، اهتمامات المنطقي...،

---

(69) المصدر نفسه، ص 193-194.

(70) المصدر نفسه، ص 208.

(71) المصدر نفسه، ص 209.

ومجالًا يتلاقى فيه الكثير من النظريات المتباينة - من حيث المنطلقات والنتائج - بغية فك شفراته، وتحديد معالمه، وتأويل معانيه. فعلى سبيل المثال، نجد كاسيرر يميز بين نظريتين أساسيتين حول نشأة المفاهيم وعلاقتها بالواقع:

- **نظرية الانعكاس** (Théorie du reflet) التي تعتبر أن اللغة مرآة للواقع، غايتها الوحيدة تكمن في التعبير بكيفية رمزية - بواسطة مفاهيم محددة - عن مجموعة من الوقائع المعطاة سواء كانت أشياء أو نشاطات.

- **النظرية النقدية**: أمام صعوبة - إن لم نقل استحالة - الحصول، بصفة نهائية، على معرفة دقيقة بالاتجاه الأول الذي تتخذه اللغة في سيرورة التسمية (هل تستوعب أولًا الأشياء أم النشاطات، الأشكال الاسمية أم الأشكال الفعلية؟)، يرى كاسيرر أنه «كلما حللنا تفصيلات هذه السيرورة داخل الألسن الفردية بدقة، بدا بوضوح أن فئات الألفاظ المختلفة التي اعتدنا تمييزها في تحليلاتنا النحوية، من قبيل المصدر والنعت والضمير والفعل، غير معطاة في البدء، وأنها لا تفعل في بعضها بعضًا كوحدات (...) جوهرية، وإنما تنشأ بكيفية متبادلة»[72].

بمعنى آخر، يمكن القول إن التمييز بين الأشياء والنشاطات غير معطى بشكل قبلي وسابق على تكوين اللغة، وإنما بالعكس، فاللغة ذاتها هي التي تقوم بذلك التمييز. وينجم عن ذلك «أن اللغة لا يمكن أن تبدأ بطور المفاهيم الاسمية البسيطة، ولا بطور المفاهيم الفعلية البسيطة، وهي وحدها التي تُنْتج هذا الانفصال بينهما، وتخلق أزمة الروح الكبرى التي يتعارض خلالها الثبات مع التغير، الوجود مع الصيرورة»[73].

لتأكيد أطروحة النظرية النقدية، نلحظ أن كاسيرر يعود إلى تاريخ اللغة حيث يجد فيه ألفاظًا عدة تقوم بوظائف نحوية جد متباينة. ومن ثم، فهي تعبِّر

(72) المصدر نفسه، ص 235.

(73) Ernst Cassirer, *Langage et mythe, À propos des noms de dieux*, Traduit de l'allemand par Ole Hans-Love, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1973), p. 21.

عن مرحلة اللاتميز السابقة على بداية التحديد والتمييز[74]. هذا التأكيد هو، في الحقيقة، محاولة - من لدن كاسيرر - لتجاوز مشكل الأسبقية في أصل عملية التسمية وبناء المفاهيم، ومن أجل تأكيد اهتمامه بطبيعتها الوظيفية التحديدية في الأساس. ولإبراز هذا الجانب الوظيفي، نشير إلى أن كاسيرر يعتمد، هنا، على الفكرة الهمبولدتية حول الشكل الداخلي، القائلة إن كل لسان يُعبّر عن «شكل خاص للروح، وعن كيفية خاصة للتصور والفهم (...)؛ إذ لا يُعيّن اللسان أبدًا الموضوعات ببساطة (...)، وإنما المفاهيم المكوَّنة بطريقة مستقلة من الروح. ويرتبط جنس هذه المفاهيم دومًا بالاتجاه الذي تأخذه الرؤية العقلية»[75].

اعتمادًا على هذه الفكرة الهومبولدتية، يرى كاسيرر أن وظيفة التمثل حاضرة في اللغات جميعها، وأن كل لغة تحدد عملية تعيين المفاهيم وبنائها وفق رؤيتها الخاصة بها. وهذه العملية يمكن أن تأخذ اتجاهين أساسيين:

- المفاهيم الاسمية (Concepts nominaux).

- المفاهيم الفعلية (Concepts verbaux).

في إطار توضيحه هذه الفكرة، يعرض كاسيرر وجهة نظر رودولف هيرمان لوتز (Rudolf Hermann Lotze) الذي يرى أن من الممكن التمييز في بناء المفاهيم الاسمية بين نوعين من الكليات (Universalités): **الأول**، كلية تعميمية مجردة: هي التي حاول المنطق الكلاسيكي التوصل إليها في تشكيل المفهوم عن طريق التجريد، وذلك بتنظيم الجزئيات المتشابهة ودمج خصائصها المشتركة في وحدة كلية جامعة وشاملة؛ **والثاني**، كلية أولية وصفية (Qualifiante): هي سابقة على الكلية الأولى، حيث تكونت في أثناء تشكيل اللغة، وتتميز بكونها تعطي الأهمية للمحتويات الجزئية، ولا تذيب الاختلافات بينها بواسطة عملية التجريد. ومن ثم، فهذه العملية «التي يرتبط، من طريقها، الكلي بالجزئي،

(74) على سبيل المثال، يمكن اللفظ نفسه «أن يُستخدَم كحرف جر أو كاسم مستقل، كفعل أو كمصدر». انظر:
Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 236.

(75) Cassirer, *Langage et mythe*, pp. 47-48.

والجنس بالأنواع والأشخاص، لا تنطبق على المفاهيم التي يسميها لوتز «الكلية الأولى» (...). فقبل الوصول إلى ذلك المستوى من النشاط الصوري الذي يتمثل، بالنسبة إلى المفهوم، في التعميم وإدراج الجزئي في الكلي، ينبغي للغة تشييد مفاهيمها بكيفية وصفية»[76].

باعتماده على تمييز لوتز، يتبين أن كاسيرر يسعى إلى إبراز أهمية المفاهيم اللغوية الأولية وخصوصيتها، باعتبارها أساسَ كل بناءٍ لمفاهيم المعرفة المنطقية النظرية، ومفتاحَ الانتقال من مستوى الانطباع الحسي إلى مستوى التمثل ثم مستوى الدلالة، حيث يقول: «قبل أن يتمكن العمل العقلي لتصور الظواهر وفهمها من البدء، ينبغي أن يكون عمل التسمية قد تم إلى حد ما (...). فكل معرفة نظرية تنطلق من عالَم مكوَّن سلفًا من اللغة»[77].

نسجل، في هذا المقام، أن دراسة بناء المفاهيم اللغوية تزداد أهمية وتميزًا من المفاهيم المنطقية وشكل بنائها، بالانتقال من التفكير في حدوسها الاستاتيكية إلى السيرورة المنتجة لها، ومن ثم إلى الاهتمام بتكوين المفاهيم الفعلية. والسبب في ذلك هو أن أبسط أشكال المفاهيم تخترقه «مجموعة من الموضوعات الدينامية؛ إذ إنه لا يتلقى دوافعه الأساسية من عالَم الوجود فحسب، بل من عالَم الفعل أيضًا»[78]. بعبارة أخرى، تتجذر التحديدات اللغوية عميقًا في مجال الفاعلية والفعل، حيث إن محدِّدات التعبير الفعلي (Expression verbale) وخواصه تتشكل، في الأساس، من خلال تحديد فاعلية الموضعة بوصفها تعبيرًا عن لحظة الرمزية اللغوية بامتياز[79].

---

(76) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 253.

(77) Cassirer, *Langage et mythe*, pp. 45-46.

(78) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 255.

(79) يشير كاسيرر، في هذا المقام، إلى أن المفاهيم اللغوية، خصوصًا في اللغات البدائية، تملك ثراءً تعبيريًا عن الأفعال، حيث «تعمل جاهدة من أجل التعبير، بأكبر قدر ممكن من الوضوح، عن كل الخصائص المميزة للموضوع، وعن المميزات كلها الملموسة للمسار، وعن تعديلات الفعل كلها وفوارقه (...). ففي بعض لغات أميركا الشمالية، تتحدد عملية الغسل بواسطة ثلاثة عشر فعلًا». انظر: المصدر نفسه، ص 259-260.

وهكذا، يمكننا القول إن بناء المفاهيم اللغوية، الاسمية أم الفعلية، يسعى في مستواه الأولي إلى كليات ذات أبعاد متعددة تضم الاختلافات بين الحدوس، وتحاول التعبير عنها بأكبر قدر ممكن من التفصيل والتدقيق. لكن هذا لا يعني وصول الرمزية اللغوية إلى نهايتها، بل تقدمه بخطوة أخرى نحو الكلية الجنسية (Universalité générique). نلحظ، في هذا الإطار، أن كاسيرر يشير إلى أنها خطوة انتقالية تتحقق من خلال عملية التصنيف والتفييء (Classification)، حيث تربط اللغة بين الألفاظ المشتركة في الدلالة على بعض محتويات الحدوس، وتعمل على إيجاد توافق بين مجموعة من السلسلات الصوتية من جهة، ومجموعة من السلسلات الدلالية التصورية من جهة أخرى. يمكن اكتشاف هذه العلاقة المتبادلة والوطيدة بين مكونات فئة لغوية معينة، في أبسط الأشكال اللسانية الموجودة داخل الكثير من اللغات عمومًا. ففي اللغات الهند - أوروبية، على سبيل المثال، تُعبِّر مجموعة من الكلمات عن انتمائها للزمرة نفسها بفضل لاحقة (Suffixe) أو سابقة (Préfixe) مشتركة[80].

يجدر التنبيه، هنا، إلى أن رقي العملية التصنيفية التجريدي لا يعني انفصالها عن المحتويات الحسية المادية؛ لأنها عملية تقوم اللغة، من خلالها، بوظيفتها التمثلية - الترميزية الأساس التي تكمن في التمييز والاختيار والتفصيل والتقطيع والتصنيف، صانعةً بذلك مجموعة من نقاط التلاقي بين الانطباعات الحسية والمقاييس العقلية وتمازجها. من هنا، تَظْهَر لنا أهمية التصنيف والتفييء، لأنه «لا يتحكم بتنظيم النسق الاسمي فحسب (...)، وإنما يمتد إلى كلية تنظيم اللغة التركيبي، ويصبح هو التعبير الحقيقي عن انسجامها وتمفصلها الروحي (...). فعلى الرغم من ارتباطها وامتزاجها بعالَم الحس والخيال، تُظْهِر اللغة، من جديد، القدرة على التعميم المنطقي الذي تصل، من طريقه، بالتدريج إلى شكل من الروحية، أكثر نقاء واستقلالية»[81].

انطلاقًا مما سبق، يتبين أن وظيفة التمثل، باعتبارها الوظيفة الرمزية

---

(80) المصدر نفسه، ص 265.

(81) المصدر نفسه، ص 274.

المهيمنة في مجال اللغة، تشتغل على الحدوس والمفاهيم بوصفها لحظات أساسية في التشكيل الرمزي اللغوي. وهذه اللحظات مترابطة في ما بينها، وكل واحدة منها تحوي الأخرى وتستدعيها، في إطار سيرورة دينامية تصل إلى أرقى تعبير عنها من خلال مفهوم العلاقة. ونشير، هنا، إلى أن هذا الأمر فتح المجال واسعًا أمام كاسيرر لإبراز الفكرة الهومبولدتية التي مفادها أن الجملة هي العنصر الحقيقي والأصلي في تكوين اللغة، وليس اللفظ البسيط، حيث يقول هومبولدت: «من المستحيل اعتبار تكوين اللغة سيرورة يمكن أن تبدأ بتعيين الموضوعات من أجل تنظيمها كلها في ما بعد. فليس الخطاب تجميعًا لكلمات توجد قبله، وإنما الكلمات هي التي تنبثق من كلية الخطاب»[82].

تكشف أهمية القول بأسبقية «تكوين الجملة» على «تكوين الألفاظ»[83] عن وجود قوتين تركيبية وتحليلية في اللغة، إضافة إلى التفاعل الدائم في ما بينهما، لأن «التمييز الذي يقود إلى الكلمة، والدمج الذي ينتج الجملة، هما منهجان مترابطان داخل الوحدة الدقيقة لفاعلية واحدة»[84]. وتُظْهر من جهة أخرى سيرورة الانتقال من التعبير الجوهري إلى التعبير العلائقي الذي يصل إلى أَوْجِهِ من خلال استعمال «الرابطة» (Copule)[85].

نستنتج إذًا أن اللغة عند كاسيرر منظومة متكاملة تبقى في تمظهراتها وتشكيلاتها، ورموزها وترميزاتها، وموضوعاتها ونشاطاتها، وأسمائها وأفعالها،

---

(82) Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi*, Traduit par P. Caussat (Paris: Seuil, 1974), VII, 1, p. 72,

ذُكر في:

Ibid., pp: 275-276.

(83) نرى، في هذا المقام، أن القول بأسبقية تكوين الجملة على تكوين الألفاظ يؤسس عند كاسيرر على قول آخر، مضمونه «اعتبار اللغة منظومة عضوية يسبق فيها الكل الأجزاء بحسب التعريف الأرسطي الشهير. ففي البداية يكون هناك كلٌّ تعبيري مركب لا يتجزأ إلا تدريجًا إلى عناصر ووحدات صغرى مستقلة نسبيًا. وكلما عدنا بعيدًا إلى تاريخها، وجدنا اللغة تقدم نفسها دومًا كوحدة مشكلة مسبقًا». انظر:

Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 276.

(84) المصدر نفسه، ص 282.

(85) المصدر نفسه، ص 287.

وألفاظها وجملها، مجالًا يسمح دومًا بتكوين مزدوج، وتأليف متماسك بين ما هو حسي وما هو عقلي في آن واحد، ونافذة رئيسة لفهم جانب أساسي من عالَم الإنسان وكيفية تشكيله الرمزي.

ثانيًا: خصائص الرمزية الأسطورية

نشير، في البداية، إلى أن الأسطورة تحتل مكانة متميزة ضمن أنماط التفكير البشري نظرًا إلى تغلغلها الوجودي والتاريخي في حياته، منذ بداية محاولاته الأولى لفهم ذاته، ومعرفة العالَم وتفسير ظواهره. بعبارة أخرى «إنها أسلوب في المعرفة والكشف، والتوصل إلى الحقائق، ووضع نظام مفهوم ومعقول للوجود، يقنع به الإنسان ويجد مكانه الحقيقي ضمنه، ودوره الفاعل فيه»[86]. وتبرز أهمية هذا النمط من التفكير وخصوبته من خلال حضوره الإشكالي شبه الدائم - قبولًا أو رفضًا - داخل تحليلات ومقاربات كثير من الباحثين، أقدامى كانوا أو محدثين، وذلك في ميادين مختلفة، محاولين حل لغزه وتأويل أشكاله ومضامينه[87].

---

(86) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين، ط 11 (دمشق: دار علاء الدين، 1996)، ص 11.

(87) على سبيل الذكر لا الحصر، نشير إلى:

أ- المقاربة الأفلاطونية التي رأت في الأسطورة مجرد «حكمة عامية»، تعكس بشكل واضح عالَم الصيرورة والتعدد. انظر: أفلاطون، محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص 37. انظر أيضًا:

Platon, *Le Banquet. Phèdre*, Traduction, notices et notes par Émile Chambry, Garnier-Flammarion. Texte intégral; 4 (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), 229c-230c, p. 105.

ب- المقاربة الرواقية والأفلوطنية التي سادت، خلال العصور الوسطى، وتميزت باستخدامها «التأويل بالأمثولة» (Interprétation allégorique) لفهم الأساطير، وإدراك معانيها الخفية. انظر:

Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2, La Pensée mythique*, Traduction de l'allemand et index par Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 17.

ج- المقاربة الرومانسية الألمانية التي رأت في الأشكال الأسطورية إنتاجات مستقلة للروح ينبغي فهمها بذاتها وفي ذاتها، وانطلاقًا من مبدأ خاص يمنحها معناها وشكلها (أي «تأويلها في ذاتها» «Interprétation tautégorique»). انظر: المصدر نفسه، ص 36. وبخصوص هذه المقاربة الرومانسية، نشير إلى أن شلينغ اعتبر الأسطورة بمنزلة منظومة عضوية، لأنها عبارة عن إبداع عضوي، لذلك يجب أن تخضع لـ«تأويل عضوي». انظر: =

نسجل، في هذا المقام، أن العمل الذي خصصه كاسيرر لمجال لأسطورة يندرج في إطار الاهتمام المتزايد، في العصر الراهن، بهذا المجال، علمًا أن ذلك العمل يتميز بجدته وأصالته مقارنة بأعمال كانط الذي لم يُفْرِد للأسطورة مؤَلَّفًا خاصًا ومستقلًا. فكاسيرر درسها، واعترف بقيمتها ومكانتها كشكل رمزي خاص، أي لم ينفها كما لم يعتبرها مجرد مجال ثانوي يمكن أن يستغني الفيلسوف عن التفكير فيه.

بعبارة أدق، يمكن القول إن الأسطورة، عند كاسيرر، مكوِّن أساسي من مكونات الثقافة الإنسانية، وشكل رمزي مستقل تسعى الروح، من خلاله، إلى التعبير عن نفسها والوعي بذاتها. لكن هذه الاستقلالية لا تعني انعزال الأسطورة عن الأشكال الرمزية الأخرى، بل هناك صلات عدة تربط بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال، يمكن أن نذكر القرابة الحميمة القائمة بين عالم الأسطورة وعالَم اللغة، بالنظر إلى وجود أصل واحد وموحد يعودان إليه معًا، الأمر الذي جعل مفكرين كثرًا يحاولون وضعهما في الخانة نفسها من دون فصل واضح، ولا تمييز دقيق بينهما. وفي هذا السياق يمكن أن تُفهَم محاولة ماكس مولر الذي اعتمد على الجهاز اللساني لتحليل الأساطير وتفسيرها، فأكد أن الأسطورة تُلازِم اللغة دومًا، حيث تُعتبَر «الميثولوجيا (Mythologie)، بالمعنى الخالص للفظ، هي السلطة التي تمارسها اللغة على الفكر في النطاقات كلها الممكنة للفاعلية الروحية»(88).

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Traduction de = GDR Schellingiana (CNRS); Sous la direction de Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet; avec la participation de Gérard Bensussan [et al.], Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1998), p. 70.

د- المقاربات «العلمية» المعاصرة التي ازدهرت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع ظهور مجموعة من العلوم الإنسانية، وتميزت باعتماد أصحابها - كالإتنولوجيين والأنثروبولوجيين - على طرائق «علمية» لتأويل الأسطورة وفهمها.

(88) F. Max Müller, *Über die Philosophie der Mythologie*, Réimpression en appendice à l'édition allemande de: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 2ème éd. (Strassburg: K. J. Trübner, 1876), dans: Cassirer, *Langage et mythe*, p. 13.

ارتباطًا بذلك، يرى مولر أن عالَم الأساطير هو في عمقه «مرض لغوي»[89]؛ لأنه عالَم قائم على المظاهر والأوهام. وهكذا، خلافًا لتأكيد هردر الخاصية الأسطورية لكل مفهوم لغوي[90]، وتصور شلينغ الذي رأى أن اللغة مجرد «ميثولوجيا شاحبة»[91] لا تحافظ على الاختلافات في شكلها الحي والملموس، وإنما تجمدها في قوالب مجردة وصورية؛ نجد أن مولر يعتبر الميثولوجيا منتوجًا للغة، وأن «الصلة التي تجمع بينهما هي الاستعارة (Métaphore) التي تُوجِّه، من طريق تجذرها في ماهية وظيفة اللغة، الخيال الذي يقود إلى إنتاجات الأسطورة في الآن نفسه»[92].

نسجل، في هذا المقام، أن كاسيرر ينطلق من هذا الإقرار بأهمية دراسة الاستعارة وضرورة تحديدها بدقة لإدراك وحدة العالَمين الأسطوري واللغوي وتمايزهما، ليستنتج أن مسألة أسبقية، بل وأفضلية التشكيلات الأسطورية على التشكيلات اللغوية، هي من دون أساس؛ لأن «في الأصل، هناك ترابط لا يمكن فصم عراه بين اللغة والأسطورة، ولا تنفصل الواحدة عن الأخرى إلا بالتدريج، باعتبارهما عضوين مستقلين. إنهما فرعان مختلفان للمحرك والدافع إلى التشكيل الرمزي، ويَصْدُران عن الفعل الأساس للتكوين الروحي ذاته، وتركيز الحدس الحسي البسيط وتوسيعه. ففي صوت اللغة، مثلما هو الشأن داخل الإنتاجات الأسطورية البدائية، يجد المسار الباطني خاتمته بنفسه»[93]. وهكذا، يتبين لنا أن هناك علاقة متبادلة بين اللغة والأسطورة، وترابطًا وطيدًا تتأكد من خلاله وحدة المبدأ الروحي الذي تنبثقان منه، فلا تُعْتَبَرَان سوى تجسيدين وتمظهرين مختلفين لنشاطه وفاعليته.

---

(89) مولر، ف. ماكس، إسهامات في علم الميثولوجيا (لندن: لونجمانز، جرين وشركاهما 1897)، ص 1 وما بعدها، وكذلك محاضرات في علم الدين (نيويورك: أبناء تشارلس سكربنر، 1893)، ص 118 وما بعدها، مرجع مذكور في: كاسيرر، ص 199.

(90) Cassirer, *Langage et mythe*, p. 106.

(91) Schelling, p. 69.

(92) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... 2, p. 39.

(93) Cassirer, *Langage et mythe*, pp. 110-111.

تجدر الإشارة، هنا، إلى أن على الرغم من الترابطات المشار إليها بين الأسطورة واللغة - ناهيكم بتداخلاتها مع باقي الأشكال الرمزية حيث يصعب التمييز بينها في أغلب الأحيان - نرى أن كاسيرر يؤكد ضرورة الاعتراف بخصوصية العالَم الأسطوري، والتعرف إليه داخل مجاله الخاص به، لأنه بمنزلة كيفية روحية متميزة للنظر. بعبارة أدق، يرى كاسيرر أن من اللازم أخذ الثورة الكوبرنيكية التي قام بها كانط على محمل الجد؛ إذ «بدلًا من قياس محتوى أشكال الروح ومعناها وحقيقتها بالنسبة إلى شيء آخر ينعكس بطريقة غير مباشرة فيها، علينا أن نكتشف، داخل هذه الأشكال ذاتها، سلم حقيقتها ومعيارها، ودلالتها الداخلية»[94].

بمعنى أدق، يمتلك كل شكل رمزي خصائص مميزة له، يتعين الاستناد إليها من أجل تحديد آليات اشتغاله الخاصة، من دون اللجوء إلى غيره من الأشكال الرمزية لتحديد طبيعته ومكوناته. فكاسيرر يعتبر أن كل شكل رمزي يتوافر على «قاعدةٍ تلقائيةٍ للإنتاج، وكيفيةٍ وتوجهٍ أصيلين للتشكيل (...). انطلاقًا من وجهة النظر هذه، تصير الأسطورة، على غرار الفن واللغة والمعرفة، رموزًا، لا بمعنى أنها تشير إلى واقع موجود مسبقًا في شكل الصورة والأمثولة التي تشير أو تؤوِّل، بل من حيث إن كل واحد منها يخلق عالَمًا من المعنى انطلاقًا من ذاته»[95].

نشير، في الإطار نفسه إلى أن كاسيرر يؤكد، استنادًا إلى«فينومينولوجيا نقدية حول الوعي الأسطوري»[96]، ضرورة إدراك الشكل الداخلي للأسطورة وتأويل عالَمها وبنيته من طريق الاهتمام بالجانب الوظيفي - لا بالمضمون الجوهري - داخله، ومن خلال تحليل صورته لا مادته فحسب، وذلك بهدف الكشف عن الوحدة الروحية التي تجمع بين عناصره المختلفة ومعطياته المتنوعة، ومنح كل لحظة من لحظات تطوره - التي يمكن أن تبدو معزولة

(94) Cassirer, *Langage et mythe*, p. 16.

(95) المصدر نفسه، ص 16.

(96) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... 2, p. 29.

أو خيالية أو اعتباطية - مكانةً محدَّدةً داخل المجموع الذي تتلقى فيه معناها. وبذلك تكون دراسة شكل الوعي الأسطوري بحثًا يتناول «مسألة وحدة المبدأ الروحي الذي ينظم، في نهاية المطاف، إنتاجات الوعي الجزئية كلها، في تنوعها وداخل غناها الإمبريقي الذي لا يمكن أن يَنْفَدَ»[97]. كما يسمح - ذلك البحث - بفهم معاني شكل التفكير الأسطوري، وتأويل رموزه داخل منظور يَعْتَبِر الأسطورة «نسقًا مستقلًا ومعقولًا بذاته»[98]، وممتلكًا لأدوات ومفاهيم خاصة به.

1 - سيرورة تكوين الرمزية الأسطورية

مثلما هو الشأن بالنسبة إلى تطور الشكل اللغوي، نرى أن سيرورة التشكيل الرمزي الأسطوري تتخذ خطوات مماثلة بالتدرج من طور إلى آخر، لأن العناصر والأدوات التي توجد في الميدانين غير معطاة سلفًا في البداية وبصفة نهائية، وإنما هي مبنية، وتسلك طرائق وأشكالًا عدة للاشتغال والترميز والموضعة، عِلْمًا أن للأسطورة ورمزيتها خصوصية ينبغي أخذها في الحسبان.

على غرار مراحل السيرورة التكوينية في الرمزية اللغوية، نجد الرمزية الأسطورية تخضع للسيرورة نفسها، لكنها تتميز بطابع خاص. لذا، نشير، في هذا المقام، إلى أنه على أساس مبدأ التماهي بين العالَم والإنسان، توجد «الايماءة في أصل الممارسة الأسطورية، لكن ليس بمعنى «استطيقي» محض (...) لأن الراقص الذي يظهر بقناع الإله أو الشيطان لا يكتفي بمجرد محاكاة الإله أو الشيطان، وإنما يتخذ طبيعته، ويتغير كي يمتزج معه»[99]. والأمر نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى التمثيل، حيث يقوم «السحر التمثيلي» (Sorcellerie analogique) على التطابق والتماثل بين الوسائل السحرية والأشياء التي هي موضوع العمل السحري. فعلى سبيل المثال يتمكن «السحر من تملك الشيء

(97) المصدر نفسه، ص 27.

(98) المصدر نفسه، ص 35.

(99) المصدر نفسه، ص 279.

ذاته الذي يؤثر فيه بكيفية مباشرة، وذلك بواسطة التعويذة (Sortilège) التي هي بالنسبة إلينا مجرد وسيلة»[100].

وبهذه الكيفية التمثيلية، ينظّم الفكر الأسطوري، عمومًا، بتنظيم الانطباعات الحسية الملموسة من خلال مجموعة من التشابهات والتماثلات، حيث «يكفي الفكر الأسطوري أن يكتشف تشابهًا داخل الظاهرة الحسية كي يوحّد بين الأشكال التي يظهر فيها هذا التشابه تحت لواء جنس أسطوري واحد. فلكل إشارة هنا قيمتها مَهْمَا كانت خارجية، حيث لا يمكن أن يكون هناك أي تمييز قاطع بين الباطني والخارجي، الأساسي وغير الأساسي، بما أن كل تشابه أو تماثل هو، بالنسبة إلى الأسطورة، تعبير مباشر عن هوية الماهية»[101].

يتبين لنا في هذا الصدد أن ذلك التماهي الذي يطبع سيرورة التكوين الرمزي في عالَم الأسطورة ومستويات الموضعة الخاصة به، يعود أساسًا إلى عدم وجود تمييز واضح وفصل نهائي بين الكل والجزء. ففي السحر - الذي يُعْتَبَر عنصرًا أساسيًا في ذلك العالَم - يكفي امتلاك جزء صغير من جسم شخص ما، بل حتى اسمه أو ظله أو صورته المنعكسة في المرآة ...إلخ، من أجل الاستحواذ عليه والتحكم به؛ لأن الجزء هو الكل هنا. وانطلاقًا من مبدأ «التداخل» (Imbrication) هذا تتشكل مجموعة من العلاقات والترابطات خلال الأنشطة السحرية الأسطورية، ويمكن عرضها كما يأتي:

- بين الحلم والواقع، حيث لا يمكن فهم الكثير من التصورات الأسطورية، عند كثير من الشعوب «البدائية»، من دون أخذ «وجود ذهاب وإياب مستمر بين عالَمي الحلم والواقع الموضوعي»[102] في الحسبان.

- بين الحياة والموت، لأن بالنسبة إلى الفكر الأسطوري «لا لحظة محدَّدة بوضوح تُبيِّن أين تتحول الحياة إلى موت والموت إلى حياة»[103].

(100) المصدر نفسه، ص 62.
(101) المصدر نفسه، ص 93.
(102) المصدر نفسه، ص 58.
(103) المصدر نفسه، ص 58.

- بين الصورة والشيء، حيث يصل التداخل بينهما إلى حد التماهي التام؛ لأن «الصورة لا تُظهر الشيء فحسب، بل هي الشيء ذاته، ولا تكتفي بتمثيله، وإنما تفعل مثله، وتعوّض حضوره المباشر»[104]. ونشير، هنا، إلى أن الظل يضطلع، في الكثير من المعتقدات الأسطورية، بالدور ذاته الذي تضطلع به الصورة؛ لأنه يتطابق مع جسد الإنسان ونفسه، حيث «يُمْنَع السير على ظل شخص ما؛ لأن ذلك قد يسبب له مرضًا ما»[105].

- بين الاسم والشيء، فالأول لا يقوم بوظيفة تمثيل الثاني فحسب، إنما يتضمنه ويحتويه تمامًا، ويؤثر فيه؛ لأنه يمتلك قوة داخلية مماثلة لقوى الأشياء. فالاسم الشخصي مثلًا «يُعبِّر عن باطن الإنسان، وعمَّا هو أساسي لديه؛ لأنه بالضبط هو هذا الباطن (...). كما أن الاسم يمثل جزءًا حقيقيًا من ماهية الإله وفعاليته، إذ يشير إلى نطاق القوة الذي يحيا ويفعل داخله كل إله جزئي»[106].

بناءً عليه، نسجل أن مبدأ التداخل يسيطر على أطوار عملية بناء الفكر الأسطوري كلها ويتحكم بها من المبتدأ إلى المنتهى، وذلك يتجلى من خلال حضوره الدائم والمستمر في المستويات كلها: الإيمائي والتمثيلي والرمزي. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «لا وجود لعلامة خالصة وبسيطة يمكن أن تحيل على طرف بعيد وغائب؛ لأن الشيء ذاته هو الذي يوجد هنا مع أحد أجزائه، وكذا الشيء في تمامه بمجرد ما يُعطى طرف ما يماثله (...). فمن وجهة نظر الوعي الأسطوري، لا وجود لأي شيء يمكن أن يكون إيمائيًا محضًا، ورمزيًا فحسب»[107]. بعبارة أخرى، هناك تداخل بين عناصر الأسطورة وأَوْجُه تشكيلها.

إضافة إلى ذلك، نرى أن كاسيرر يشير إلى أنه مهما وصل الفكر الأسطوري إلى مستويات عليا من الترميز والتجريد يبقى مرتبطًا بأساس حسي

(104) المصدر نفسه، ص 60.
(105) المصدر نفسه، ص 65.
(106) المصدر نفسه، ص 63.
(107) المصدر نفسه، ص 93-94.

ملموس، «فالخيال الأسطوري يتجه إلى إضفاء طابع روحي على الكل، من طريق منحه حياة ونَفْسًا، لكن شكل الفكر الأسطوري (...)، يصل إلى نوع من إضفاء الطابع المادي على المضامين الروحية»[108]. وبعبارة أدق، يوجد داخل الأسطورة سعي دائم إلى تحويل ما هو مجرد إلى مادي، وتشييئ الكيفيات والقوى والفاعليات. لأن من طبيعة التفكير الأسطوري و«منطقه الداخلي» أن يبقى مرتبطًا بالأجسام المادية، على الرغم من الخاصية الروحية لموضوعاته ومحتوياته. فعلى سبيل المثال، نذكر مفهوم «القوة السحرية» أو الـ«مانا» (Mana)[109] التي تُعتبَر، من حيث طبيعتها، «مغايرة لقوة الفيزيائيين كتعبير تركيبي (...)؛ لأنها، عبارة عن شيء خاص ومادي يمكنه أن ينتقل من موضع إلى آخر، ومن ذات إلى أخرى»[110].

انطلاقًا مما سبق، نستنتج أن الأسطورة، عند كاسيرر، عالَم رمزي، لا يجد أدوات عمله معطاة سلفًا، وإنما يشكلها - بطريقته الخاصة - من خلال مراحل ترميزية تنطلق مما هو ملموس لتصل إلى ما هو مجرد.

2 - سمات الوظيفة الرمزية الأسطورية

نشير، في البداية، إلى أن المسار الذي يقطعه الفكر الأسطوري في عملية التشكيل الرمزي لعالَمه وموضوعاته وللعلاقات التي تنتظم في ما بينها، يؤسس على وظيفة رمزية مهيمنة تتمثل في الوظيفة التعبيرية. عِلْمًا أن اشتغال هذه

---

(108) المصدر نفسه، ص 79.

(109) بحسب كودرنغتون (Codrington)، الـ«مانا» هي «قوة أو تأثير غير مادي، تلحق بما فوق الطبيعة من وجه، لكنها تظهر نفسها في القوة المادية أو في أي قوة يحوزها الإنسان». انظر: ر. هـ. كودرنغتون، الميلانيزيون (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1891)، ص 118، مرجع مذكور في: كاسيرر، ص 178.

يجدر التنبيه هنا، كذلك، إلى أن مفهوم «المانا» يرتبط بفهوم أساسي آخر في الفكر الأسطوري - الديني، هو: «التابو» (Tabou)، حيث تشكل الصيغة «تابو - مانا»، في نظر بعض الإتنولوجيين المعاصرين ومؤرخي الأديان، «التعريف المصغر للدين». انظر:

Cassirer, *Langage et mythe*, p. 83.

(110) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 82.

الأخيرة لا يأخذ وجهًا واحدًا، وإنما يتخذ تمظهرات حدسية ومفهومية عدة، يمكن عرضها في مستويين اثنين: الحدس والمفاهيم.

أ- على مستوى الحدس

تعتمد الأسطورة، في هذا المستوى، على أطر حدسية، تتمثل في المكان والزمان والعدد. ويمكن إبراز مميزات هذه أطر كما يأتي:

(1) المكان

نرى، في هذا المقام، أن المكان، من المنظور الأسطوري، يتميز بسمات خاصة من غيره من الأمكنة، خصوصًا عن المكان المُدْرَك الحسي الذي لا يعرف مفهوم اللاتناهي، لأنه محصور بحدود مَلَكَة الإدراك ذاتها، ولا يقوم على مفهوم التجانس؛ إذ إن لكل حيز نمطه الخاص به وقيمته المميزة له. كما يتميز المكان، في الأسطورة، من المكان الهندسي الأقليدي الذي يتسم بالاتصال واللاتناهي والتجانس. وبصفة عامة يمكن القول إن «المكان الأسطوري يحتل وضعية وسطى بين المكان الحسي للإدراك والمكان الخاص بالمعرفة الخالصة، أي المكان الخاص بالحدس الهندسي»[111].

بناءً على أدوات الفهم وآليات التأويل الخاصة بالأسطورة، يتسم حدس المكان فيها بالطابع الفرداني والوجداني؛ إذ لا يمكن تغيير المسار، وفق النظرة الأسطورية، بسهولة «إلى اليمين أو إلى اليسار، إلى الأمام أو إلى الخلف، إلى الأعلى أو إلى الأسفل؛ لأن كل حركة داخل هذه الاتجاهات تصاحبها أحاسيس عضوية خاصة. كما يمكن القول إن كل اتجاه من هذه الاتجاهات يأخذ داخل الأسطورة قيمة وجدانية خاصة»[112].

بمعنى آخر، على أساس هذه القاعدة الوجدانية المتحكمة بتحديد الفروق والتقسيمات المكانية، لا تقوم - بين الأشياء والمواضع التي تحتلها - علاقات

(111) المصدر نفسه، ص 109.
(112) المصدر نفسه، ص 111.

خارجية وعرضية، وإنما روابط باطنية متينة تمّحي داخلها الاختلافات كلها، بين الأولى والثانية. لذا، يقول كاسيرر: «لا يوجد الموضع إلا إذا امتلأ بمحتوى محدَّد، معطى بكيفية فردية للحواس أو للحدس. ومن ثم، لا يُعتبَر الـ«هُنا» والـ«هناك»، في المكان الأسطوري (...)، مجرد هنا وهناك، أي المصطلح الدال على علاقة عامة يمكن أن توجد متماثلة مع محتويات مختلفة، وإنما بالعكس فكل نقطة، وكل عنصر يمتلك سمة خاصة به»[113].

لكن، يجدر التنبيه إلى أنه على الرغم من هذا اللاتجانس، تحاول الأسطورة تنظيم المكان وإضفاء انسجام عليه من خلال تحويل الوساطة المكانية إلى وساطة روحية بين العناصر المتنافرة، و«تركيب كل الفروق في كلية كبرى تُشَكِّل المستوى المرجعي بالنسبة إلى العالم الأسطوري»[114]. ويقوم هذا الانسجام - في أساسه - على تماهٍ أصلي، وهوية أولية للماهية داخل ذلك العالَم. ومن بين الصور المعبِّرة عن ذلك يمكن أن نذكر «الصورة التنجيمية» (Image astrologique). ومع ذلك تبقى هذه المحاولة الأسطورية - للتميز من المنظور الحسي الضيق، وتجاوزه من خلال تشكيل نظرة بنيوية كلية حول المكان - حسية وملموسة في عمقها.

(113) المصدر نفسه، ص 110. نشير، في هذا الصدد، إلى أن في داخل الكلية المكانية الأسطورية يحتل كل شيء حيزًا محدَّدًا ويؤدي دورًا وظيفيًا مميزًا بشكل نهائي لا رجعة فيه. في هذا الإطار، يستشهد كاسيرر بأحد أعمال كوشين (Frank H. Cushing) الذي وصف فيه، بكيفية مفصلة، شكل التنظيم الطوطمي داخل الصورة الأسطورية لعالم «الزوني» (Zuñi)، واستنتج أن في هذا الأخير يتم «تقسيم العالم إلى سبعة عناصر تظهر قبل كل شيء في فهم المكان. فكلية المكان مقسمة سبع مناطق: الشمال والجنوب والغرب والشرق، العالم العلوي والعالم السفلي، وفي الأخير الوسط، مركز العالم (...). تختلف عناصر الطبيعة، ومواد الأجسام ومختلف أطوار سيرورة ما بحسب الاختلافات المنظورة المعطاة بواسطة هذا التقسيم. فإلى الشمال ينتمي الهواء، وإلى الجنوب النار، وإلى الشرق البحر، وإلى الغرب الماء. وإذا كان الشمال موطن الشتاء، فالجنوب موطن الصيف، والشرق موطن الخريف، والغرب موطن الربيع. كما أن مختلف أحوال البشر، الحرف والوظائف الرسمية تندرج هي كذلك ضمن هذه الخطاطة الأساسية: الحرب والمحارب ينتميان إلى الشمال، القنص والقناص إلى الغرب، الطب والزراعة إلى الجنوب، السحر والدين إلى الشرق» (انظر ص 113).

(114) المصدر نفسه، ص 114.

في إطار هذا التصور، يمكن فهم التقسيمات المكانية الأولية التي تقوم بها الأسطورة في البداية اعتمادًا على الجسد، باعتباره منظومة مرجعية لعملها. يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن الأسطورة «تمنح لنفسها صورة حدسية بفضل الجسد البشري ونظامه. ولا يصير العالَم الموضوعي شفافًا بالنسبة إليها، ولا ينقسم إلى مناطق محدَّدة من الوجود إلا إذا أقامته، بكيفية مماثلة، على روابط الجسد الخاص»[115].

نشير، هنا، إلى أن الإنسان آمن في البداية بوجود قرابة بينه وبين العالَم، تصل إلى حد التطابق بينهما، حيث كان يُسقِط الفروق والتمييزات والحدود المكانية كلها بين أعضاء الجسد البشري وأجزاء الطبيعة، ويصهر بعضها ببعض؛ إذ إن «بالكيفية نفسها التي يوجد وفقها الإنسان في العالَم، يمكن أن يعاد إنتاج اللامتناهي الصغر داخل اللامتناهي الكبر، والبعيد داخل القريب، ماداما يمتلكان معًا الماهية ذاتها»[116].

إضافة إلى ذلك، نرى أن كاسيرر يبين أن حدس المكان الأسطوري يخضع لمبدأ أساس تُبنى انطلاقًا منه التمييزات والتحديدات المكانية الأسطورية كلها؛ ويتعلق الأمر بمبدأ التعارض بين «المقدس» (Sacré) و«المدنس» (Profane)[117]، أو ما ينوب عنه ويمثله من تعارضات بين النهار والليل، النور والظلمات ...إلخ، حيث «ينقسم الأسلوب المميز للأسطورة،

---

(115) المصدر نفسه، ص 117.

(116) المصدر نفسه، ص 118.

(117) يجدر التنبيه، في هذا المقام، إلى أن التمييز بين المقدس والمدنس شكل محور اهتمام مفكرين آخرين غير كاسيرر، نذكر منهم مرسيا إلياد الذي تمحور عمله حول الرموز الأسطورية والدينية، فبيَّن أن ذلك التمييز ربما يظهر من خلال الفصل بين أمكنة وموضوعات مقدسة، وأخرى مدنسة، وأكد أن «الإنسان يتعرف إلى المقدس؛ لأن هذا الأخير يتجلى ويظهر كشيء آخر مختلف تمامًا عن المدنس (...). إن ظهور المقدس في موضوع ما - حجرة أو شجرة - (...) هو تَجَلٍ لشيء آخر تمامًا، ولحقيقة لا تنتمي إلى عالَمنا، في موضوعات تندرج ضمن عالَمنا الطبيعي، أي المدنَّس (...). فالحجر المقدس، أو الشجرة المقدسة، شيئان لا يُعبدان لذاتهما، بل لأنهما يُظهران شيئًا ليس بحجر ولا شجرة، إنه المقدس». انظر:

Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane* ([Paris]: Gallimard, 2003), p. 17.

أي المقدس وغير المقدس، بكيفيات متعددة بين المناطق المختلفة والاتجاهات المتباينة، ويسم كل منها بطابع أسطوري وديني محدَّد. فالشرق والغرب، الشمال والجنوب، هي فروق (...) يملك كل واحد منها وجودًا خاصًا، ودلالة خاصة به، وحياة أسطورية داخلية»[118].

بعبارة أدق، كل اتجاه جزئي هو بمنزلة خلق مستقل، يمتلك إطارًا حيويًا ملموسًا غير مجرد، يُحدِّده ويُمَيِّزه من غيره. بل أكثر من هذا، ربما يأخذ أحد الاتجاهات، أو كلها، طابعًا تشخيصيًا إلهيًا من طريق الارتباط بإله معين (مثلًا: إله الشرق أو إله الغرب). ومن ثم، قبل بلوغ الوحدة الشمولية النسقية في حدس المكان الأسطوري، لا بد من أن يمر الفكر بكل تلك التعارضات الجزئية، حيث «يتلقى كل تحديد جزئي للمكان خاصية محدَّدة، إلهية أو شيطانية صديقة أو معادية، مقدسة أو مدنسة. فالشرق، باعتباره أصلًا للنور، هو منبع وأصل كل حياة، والغرب، باعتباره المكان الذي تغرب فيه الشمس، محاط بكل مخاوف الموت»[119].

نشير، في هذا الصدد، إلى أن على قاعدة التقسيم التي تحكم الشكل الأسطوري لحدس المكان، يؤسس التقديس الذي يبدأ في التشكل والتجلي من خلال مجموعة من المصطلحات التي تنتجها لغة الأسطورة للدلالة على الخوف والعبادة والافتتان ...إلخ؛ إذ غالبًا ما يعود أصلها إلى «تمثل حسي ذي طبيعة مكانية، وإلى تمثل للتراجع أمام مجال ما»[120]. ويتوطد ذلك التقديس حينما تُستخلص منطقة خاصة ومتميزة من المكان تكون مغلفة ومحاطة بهالة روحانية معينة[121].

---

(118) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... 2, p. 125.

(119) المصدر نفسه، ص 125-126.

(120) المصدر نفسه، ص 131.

(121) نشير، في هذا الصدد، إلى أن رمزية خاصة تتحدد بتقديس بعض المجالات من طريق إضفاء القدسية على حدودها وعتباتها المكانية. ويمكن إبراز ذلك من خلال العودة إلى الأصل اللغوي للفظ «المعبد» (Temple). فهذا اللفظ يرتبط بـ «Templum» في اللاتينية («téménos» في الإغريقية) ويعود إلى الجذر «tem» الذي يدل على التقطيع والتحديد. وبهذا المعنى، كان يشير أولًا إلى المجال =

بناءً عليه، نرى أن الحدس الأسطوري للمكان ينعكس في الشكل الكلي لمجموع مظاهر الحياة وأوضاعها، حيث يشكل كل جانب منها حيزًا مكانيًا ذا طابع قدسي داخل الوجود، حيث «يرتبط دائمًا المرور من ميدان ديني وأسطوري إلى آخر بطقوس الانتقال التي ينبغي ملاحظتها بدقة. فهي التي تنظم الانتقال من مدينة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، وكذا الولوج إلى مرحلة جديدة من الحياة، كالانتقال من الطفولة إلى النضج، ومن العزوبة إلى الزواج ...إلخ»[122].

(2) الزمان

يمكننا القول، بهذا الخصوص، أن حدس الزمان يحتل، في التفكير الأسطوري، مكانة خاصة تعود بالضرورة إلى كونه يُعتبر أحد الشروط الأساسية لتكوين مفهوم الألوهية. فمن خلال تاريخه وحده «يتشكل الإله، ويتحرر من مجموع القوى الطبيعية المجردة من كل شخصية، ويتعارض معها باعتباره كائنًا خاصًا»[123]. كما أن هذا النمط من التفكير هو، في نظر كاسيرر، زماني أكثر مما هو مكاني، لأن أصالته لا تظهر في حقيقتها عند اتخاذ القوى الإلهية أو الشيطانية أشكالًا مكانية فحسب، إنما في الأساس حين تكتسي هذه القوى مظهرًا زمانيًا وتندرج ضمن صيرورة زمانية. لكن، هذا لا يعني عدم ترابط الزمان مع المكان، إنما على العكس، «لا يتطور التعبير عن الروابط الزمانية الجزئية إلا انطلاقًا من التعبير عن الروابط المكانية؛ إذ في البدء لا يكون هناك أي تمايز واضح بينهما»[124].

= المخصص (...) للإله، وصار ينطبق في ما بعد على أي قطعة صغيرة من الأرض، حقل أو مجال مغروس بالأشجار، يخص إلهًا أو ملكًا أو بطلًا ما». انظر: المصدر نفسه، ص 127.

(122) المصدر نفسه، ص 131.

(123) المصدر نفسه، ص 132.

(124) المصدر نفسه، ص 135. نشير، هنا، إلى أن لفظة «Temps» الفرنسية تشتق من اللفظ اللاتيني «Tempus» المرادف للفظين الإغريقيين «Témenos» و«Témpos» والمرتبط بكلمة «Templum» الدالة على «المعبد». (انظر ص 135).

نسجل، في هذا الصدد، أن على غرار حدس المكان يقوم حدس الزمان على أساس مادي ملموس، ويتخذ شكلًا كيفيًا لامتجانسًا، ومن ثمة يرفض التكميم والتجانس، يقول كاسيرر: «إن النظرة الأسطورية والدينية إلى العالَم لا تقبل أن يصير الزمان كمًّا متجانسًا (...). فإضفاء الطابع الكيفي على الزمان هو الذي يميز، بطريقة دالة إلى أقصى حد، بين العصور والحضارات المختلفة، وكذا اتجاهات التطور الديني المختلفة»[125].

نضيف إلى ما سبق أن الحدس الأسطوري للزمان يتميز - من التركيب السببي العلمي المنطقي الذي يُنظِّم سلسلة تَتَابُع السابق واللاحق - بخاصية الكثافة المركزة، حيث يمر كل كائن حي بمراحل معينة ويعود بشكل متماثل ودائم، ما يفسر علة غياب الاختلافات والتمايزات[126]، وسبب انصهار التقسيمات والفروق بين المستويات واللحظات الزمانية، خصوصًا حين «يصل الوعي إلى مستوى أعلى (...)، فيتوجه نحو كلية ما هو كائن وما سيأتي، ويمتلئ أكثر فأكثر بحدس هذه الكلية، أي يتخلص (...) من الصلات التي تربطه بالانطباع الحسي والانفعال اللحظي»[127]. بهذا التوجه نحو الكلية الزمانية، يظهر اهتمام الوعي بالدورة البدائية للحوادث والوقائع لفهم النظام الكوني للعالم وتحديد الشكل العام للزمان.

نشير، في هذا السياق، إلى أن كاسيرر يبين أنه - انطلاقًا من ذلك الاهتمام - يقسم الوعي الأسطوري «منظومة» الزمان الكلية إلى قطاعين متمايزين: المقدس والمدنس، وبإظهار أهمية بعض الموضوعات المنبثقة منها،

(125) المصدر نفسه، ص 147.

(126) يجدر بنا التنبيه، هنا، إلى أن حدس الزمان الأسطوري يكون، خلال مراحله الأولية القديمة، في حالة من اللاتميز، حيث لا يوجد أي تعاقب حقيقي للحوادث. ولعل هذا الأمر هو ما أوضحه شلينغ، قبل كاسيرر، بقوله: «في الزمان السابق على التاريخ تمامًا، كان الكل هو هو في البداية والنهاية، وفي هذا الزمان ذاته لم يكن هناك أي تعاقب زماني (...). لذا فهو لم يكن سوى زمان واحد، أي بحسب تعبيرنا، الزمان المتماثل مطلقًا، ومن ثمة فهو، في العمق، لازماني». انظر: Schelling, pp. 229-230.

(127) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, pp. 139-140.

مثل: موضوعة الأصل، حيث «تعود الخاصية المقدسة للوجود الأسطوري إلى الأصل المقدس في نهاية المطاف (...). بمعنى أن محتوى ما لا يمكن أن يظهر باعتباره مقدسًا ومهمًا ومبررًا، بالنسبة إلى الأسطورة (...)، إلا بشرط أن يكون مقذوفًا به في زمان بعيد، ومبعدًا في أعماق الماضي»[128].

خلافًا للتصور التاريخي، يأخذ الزمان الأسطوري طابعًا قدسيًا مطلقًا، لأنه مرتبط بماض بدائي عميق[129]، حيث ترتبط به الممارسات كلها التي تبرر وجودها، وتضفي عليه مشروعية، انطلاقًا منه. يقول كاسيرر في هذا المقام: «ليس الوجود الخاص بالإنسان والاستعمالات والأخلاق والمعايير والإكراهات الاجتماعية فحسب هي التي تأخذ طابعًا مقدسًا حينما ترد إلى مؤسسات يعود تاريخها إلى أزمنة بدائية وقبل - تاريخية خاصة بالأسطورة، وإنما أيضًا الوجود ذاته و«طبيعة» الأشياء»[130]. ويتم التعبير عن الصلة الوطيدة بالعصور والأزمنة الأسطورية الأولية من خلال تخليدها وإحيائها في مجموعة من الطقوس الاحتفالية.

إلى جانب الاحتفالات العامة ببعض العصور المقدسة، تقام طقوس متعددة خاصة بالبداية والنهاية تعبر عن التقطيع الزماني الخاص بحياة الفرد داخل عشيرته، حيث تتسم كل مرحلة جزئية منها بطابع روحاني مميز (كالميلاد والموت، الطفولة والرجولة ...إلخ)، وترتبط بمجموعة من التحريمات والأوامر. ويظهر بذلك البعد الحياتي البيولوجي للزمان، حيث يؤكد كاسيرر أنه «قبل التوصل إلى تشكيل حدس الزمان الكوني بدقة، تقبل

(128) المصدر نفسه، ص 133.

(129) يظهر الجانب العميق هذا من خلال أوليته وأسبقيته الزمانية على كل شيء، حيث يقول ألبيديل: «إن الزمن الميثولوجي الذي كان يقيم في مكان ما على مقربة مباشرة من الزمن اليومي المعتاد، والذي يعد نسيب أزليتنا، فإن أحدًا لم يحاول قياسه، بل ولم يكن هذا ممكنًا في الأصل، لأن ليس لهذا الزمن امتداد. كان هذا الزمن الميثولوجي موجودًا منذ زمن بعيد، قبل بدء الأزمنة البشرية كلها، بل قبل البدايات كلها، قبل أن يظهر البشر على الأرض». انظر: م. ف. ألبيديل، **سحر الأساطير: دراسة في الأسطورة - التاريخ - الحياة**، ترجمة حسان ميخائيل إسحق (دمشق: دار علاء الدين، 2005)، ص 46.

(130) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 133.

الرؤية الأسطورية للعالم والشعور المرتبط بها (...)، بزمان بيولوجي، باندفاع إيقاعي للحياة. فالزمان الكوني نفسه (...) لا يمكن إدراكه وعيشه إلا في هذا الشكل البيولوجي»[131]. وبعبارة أخرى، أن الزمان الأسطوري مرتبط في عمقه بحوادث الطبيعة وظواهرها من جهة، وبسيرورات الإنسان الحياتية من جهة أخرى. إنه زمان كوسمولوجي وبيولوجي في الآن ذاته.

بناءً عليه، يمكننا القول إن هذا الترابط بين الزمان والحياة، سواء على المستوى الفردي أم على المستوى الكوني، يقوم على فكرة نظام زماني شمولي ذي قوة وسلطة كونيتين يسيطر بواسطتها على مصائر الجميع (آلهة، شياطين، بشر...) ويشرط حياتهم ونشاطاتهم، حيث يؤكد كاسيرر أن الزمان الأسطوري هو «القوة البدائية الخاصة بالصيرورة ذاتها، التي تتوافر على قوى هدامة وخلاقة معًا، وذات طبيعة إلهية وشيطانية»[132]. وفي أغلب الأحيان تتخذ تلك القوة الزمانية طابعًا إلهيًا، حيث يصير الزمان إلهًا، وتبجل أجزاؤه (السنة، الفصول، الشهور ...إلخ) مثل الآلهة.

(3) العدد

إلى جانب حدسي المكان والزمان، يُعتبَر حدس العدد، عند كاسيرر، عنصرًا أساسيًا في بناء النظرة الأسطورية إلى العالَم وتشكيلها الرمزي لبنيته. ويتميز

---

(131) المصدر نفسه، ص 138. نشير، هنا، إلى أن القدماء، في العديد من أساطيرهم، كانوا يعتبرون الزمان ذاته كائنًا حيًا، له حياته الخاصة، يتناسل، يتغذى، يغضب، يفرح ...إلخ. ولتوضيح هذا الأمر، نحيل على الأسطورة اليونانية «كرونوس». فهذا الأخير هو «إله يوناني، ابن أورانس (Ouranos) [السماء] وغايا (Gaia) [الأرض]، ووالد زوس كبير الآلهة، ماثله الرومان مع ساتورن (Saturne)، وهو إله الزمان في أساطير اليونان، خصى والده بناء على نصيحة أمه بمنجل، ففصل السماء عن الأرض وتزوج أخته ريا فأنجبت له هستيا ودمتر وبوزيدون وهيرا وهادس فابتلعهم كرونوس خوفًا من أن يفعلوا به ما فعله بوالده، وعندما أنجبت ريا زوس أخفته في جزيرة كريت ووضعت حجرًا في لفائف وقدمته لكرونوس كي يبتلعه ظنًا منه أنه ابنه الأخير. وعندما شب زوس ثار على والده وأرغمه على تقيؤ أولاده أو لفظهم من جوفه وأعلن الحرب عليه وهزمه». انظر: طلال حرب. **معجم أعلام الأساطير والخرافات في المعتقدات القديمة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ص 267.

(132) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 146.

بكونه كيانًا «يشارك»، من الناحية الوجدانية، في كل ما يندرج تحته ويقتسم ماهيته وقوته معه. فعلى الرغم من اللاتجانس الذي قد يطبع ظهور الأشياء حسيًا، إلا أن امتلاكها العدد نفسه يضفي عليها صفتي الهوية والتطابق، وفق قاعدة التماهي بين الشيء والعدد التي تحكم نمط التفكير الأسطوري برمته. يقول كاسيرر في هذا السياق: «إن الأشياء التي تحمل في ذاتها العدد نفسه، على الرغم من لاتجانس مظهرهما الحسي، هي واحدة ومتماثلة بالنسبة إلى الفكر الأسطوري، حيث يتعلق الأمر بكينونة واحدة تختفي تحت أشكال الظهور الأكثر اختلافًا»[133].

نشير في هذا المقام إلى أن التشكيل الرمزي للعدد، في مجال التفكير الأسطوري، يتميز باستناده إلى أساس حدسي ملموس ينطلق منه للإحالة إلى أشياء وظواهر معينة وفق ثنائية المقدس والمدنس، حيث يرى كاسيرر أن العدد، في الأسطورة، يكون «مغلفًا بهالة سحرية تتواصل مع ما يتصل بها، بما في ذلك الشيء الأكثر حيادًا في الظاهر. وهذا الاحترام الوجل تجاه المقدس، الذي يحيط بالعدد، يوجد في المستوى الأكثر قدمًا في الفكر الأسطوري، وفي النظرة السحرية إلى العالَم وممارستها البدائية جدًا؛ لأن كل سحر مرتبط في جزء كبير منه، بالأعداد»[134].

ما يجدر بنا التنبيه إليه هنا هو أن الأعداد جميعها - من دون تمييز معقول أو تفسير سببي منطقي - يمكن، في نظر كاسيرر، أن تخضع لتأويل أسطوري، وتكون موضع تقديس وموضوعًا لطقس ما. فإضفاء القداسة على عدد معين يرتبط أساسًا بمدى كماله وكليته وقدرته على تفسير كل شيء سواء كان حاضرًا أم غائبًا، ظاهر أم خفيًا، وسواء كان ينتمي إلى الماضي أم الحاضر أم المستقبل، لأنه «عدد بنيوي كوني»[135]، يمتلك طبيعة وماهية خاصتين، ويمتلئ بحياة

---

(133) المصدر نفسه، ص 172.

(134) المصدر نفسه، ص 174.

(135) المصدر نفسه، ص 180. لتوضيح هذ الفكرة، نذكر: تقديس الكثير من الشعوب للعدد «3» نظرًا إلى كونه يعبر رمزيًا عن النظام الروحي لكل شيء. انظر:
Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, Sous la direction de Jean Chevalier; Avec la collaboration de Alain Gheerbrant; Dessins de Bernard Gandet (Paris: R. Laffont, 1969), p. 972.

باطنية تتحرك وفق إيقاعات خاصة، ويحتوي على قوة «سحرية - أسطورية» تفسيرية مميزة له.

في إطار سيرورة تكونه، يتدرج العدد، بحسب الهالة القدسية التي تضفى عليه، من التعبير الجزئي إلى التعبير الكلي عن الأشياء كلها سواء الطبيعية أم المافوق - طبيعية، ويصير رمزًا يفهم العالَم بواسطته، ومَعْبَرًا لإضفاء القدسية على ذاته وعلى ما يشير إليه، وليرتبط بعد ذلك بشيء مادي محسوس[136].

إضافة إلى ما سبق، نلحظ أن كاسيرر يشير إلى أن الوعي الأسطوري الخاص بالعدد، خلال تشكله، لا يستند فحسب إلى حدس موضوعي صرف، أي إلى إدراك الأشياء والظواهر الخارجية، وإنما يجد جذوره كذلك داخل «التمييزات الأساسية التي تحيل عليها الكينونة الذاتية للشخص، وللعلاقات بين الأنا والأنت والهو»[137]. وبعبارة أخرى، لا يقوم العدد بوظيفة الربط والتوحيد السحريين بين الأشياء فحسب، بل أيضًا بين ملكات الوعي من خلال إحداث «تناغم داخل النفس»[138].

ب- على مستوى المفاهيم

نشير، في هذا المستوى، إلى أن كاسيرر ينطلق، لتحديد طبيعة تشكيل المفاهيم في مجال الأسطورة، من دراسة قام بها هرمان أوزينير (Hermann Usener) حول أسماء الآلهة. وفي هذه الدراسة، حُدّدت ثلاث مراحل أساسية يمر بها تكوين المفاهيم الإلهية الأسطورية:

- مرحلة آلهة اللحظة (Dieux de l'instant): تتميز هذه المرحلة الأولية بكونها غير محدَّدة المعالم بوضوح، لأنها تعكس حالة نفسية لحظية غير ثابتة

---

(136) يمكن الإشارة هنا مثلًا إلى العلاقة الدلالية الرمزية القائمة بين الصليب والعدد «4». انظر: *Encyclopédie des symboles*, Éd. française établie sous la dir. de Michel Cazenave; [adapt. de l'allemand par Françoise Périgaut, Gisèle Marie et Alexandra Tondat], Encyclopédies d'aujourd'hui (Paris: Librairie générale française, 1996), pp. 177-563.

(137) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... *2*, p. 181.

(138) المصدر نفسه، ص 182.

ولا تقبل التكرار، حيث تكون نتيجة انفعال النفس وردة فعلها تجاه حدث أو شيء ما - تظهر فجأة في لحظة معينة - فتضفي عليه طابع الألوهية. لذلك، فآلهة اللحظة «لا تشخص قوة عامة من الطبيعة ولا أي جانب محدَّد من الطبيعة الإنسانية، ولا توجد فيها أي سمة ولا أي حالة متكررة بانتظام، بل على العكس إنها مجرد شيء وقتي وتهييج لحظي، ومحتوى للنفس يختفي بسرعة مثلما يظهر خلسة (...). فحينما يمنح الإحساس اللحظي قيمةً وسمةً (...) ما هو إلهي للشيء الذي أمامنا، وللحالة التي نوجد فيها، ولفاعلية القوة التي تفاجئنا، يتحقق الشعور بإله اللحظة ويولد»[139].

- مرحلة «الآلهة الخاصة» (Dieux spéciaux): في هذه المرحلة يتم تجاوز الإحساس اللحظي - الانفعالي، من أجل الارتباط بفاعلية الإنسان التنظيمية، حيث يساهم هذا الأخير في مجرى الحوادث ويؤثر فيها، بإرادته ورغباته وحاجاته، من طريق خلق آلهة خاصة به. وتتميز هذه الآلهة بكونها «لا تقوم بأي وظيفة ولا تملك أي دلالة عامة حقًا، فهي لم تستوعب بَعْدُ الوجود في كامل عمقه وامتداده، وما زالت مرتبطة بمنطقة معينة من الوجود، وبمجال محدَّد تمامًا. وعلى الرغم من ذلك، فهي تملك، داخل هذه الدائرة الضيقة جدًا، خاصية وديمومة. ومن ثم، فهي تتوافر على عمومية معينة»[140].

- مرحلة الآلهة الشخصية (Dieux personnels): تتميز هذه الآلهة بعموميتها وبامتلاكها شكلًا واسمًا محددين مقارنة بآلهة اللحظة والآلهة الخاصة، حيث يصير «مفهوم الإله الخاص متجسدًا (...). ومن ثمة، يصبح قادرًا على الفعل وقابلًا للانفعال مثله في ذلك مثل الإنسان. فهو فاعل بكيفيات مختلفة، ولا يُختزَل في فعل واحد»[141].

نسجل، في هذا المقام، أن على الرغم من اعتماد كاسيرر على دراسة أوزينير هذه، فهو يؤكد أن بالإمكان الرجوع إلى مرحلة سابقة على تصور آلهة

---

(139) Cassirer, *Langage et mythe*, pp. 29-30.

(140) المصدر نفسه، ص 30-31.

(141) المصدر نفسه، ص 32.

اللحظة، تتسم باللاتميز، ويكون المفهوم فيها متصفًا بخاصية غير شخصية (Caractère impersonnel)، مجهولًا وغير حامل لأي اسم (Anonyme). ولإثبات هذا القول، نلحظ أن كاسيرر يقدم مثالًا مأخوذًا من دراسة قام بها كودرنغتون عن الميلانيزيين (Mélanésiens Les)، حيث يتبين فيها أن أصل تمثلاتهم كلها يكمن في «الاعتقاد بوجود قوة فوق طبيعية تتدخل في الوجود بأكمله وفي مجرى الحوادث كله، تارة تكون حاضرة وفاعلة في أشياء بسيطة، وتارة أخرى داخل أشخاص أو داخل أرواح، لكنها لا ترتبط حصريًا بموضوع واحد محدَّد أو ذات فردية يمكن أن تكون حاملة لها»[142].

نتبِّه، في السياق نفسه، إلى أنه انطلاقًا من مرحلة «اللاتسمية» التي تطبع المفهوم الأسطوري، في هذا المستوى الأولي، يتم الانتقال إلى مستوى آخر يتميز بالتحدد والتسمية وتعدد المعاني (Polysémie)، حيث «يضم كل إله شخصي داخله مجموعة من الصفات التي تنتمي، في الأصل، إلى الآلهة الخاصة التي جمّعها. لكن، بتلقيه لمحمولات هذه الآلهة، يأخذ اسمها أيضًا، ليس باعتباره اسمًا خاصًا، وإنما كاسم مشترك؛ لأن اسم الإله وماهيته يعتبران شيئًا واحدًا. وهكذا فتعدد معاني الآلهة الشخصية يشكل فعلًا سمة ضرورية لطبيعتها ونمط وجودها»[143].

بواسطة اللغة وسيرورة تطورها، يرتقي المفهوم من مرحلة التعدد والتنوع إلى مرحلة وحدة الاسم، ومن ثم إلى وحدة مفهوم الإله العام والخالص، عِلْمًا أنه بفضل هذا الانتقال من التخصيص إلى التعميم، تكتمل دائرة التفكير الخاصة بالأسطورة والدين، حيث ينتقل «من نطاق اللاتحدد البسيط إلى نطاق التعميم الحقيقي. وبدلًا من الانغماس في التعدد اللانهائي للخصائص والأسماء الخاصة (...)، ينفصل الإلهي عنها؛ لأنه كائن من دون خصائص، ولأن كل خاصية يمكن أن تحد من ماهيته الخالصة»[144].

---

(142) المصدر نفسه، ص 81.

(143) المصدر نفسه، ص 92.

(144) المصدر نفسه، ص 93.

نرى في هذا الصدد أن كاسيرر يشير إلى أن الكشف عن التحول من اللاتحدد إلى التحدد الذي يطبع سيرورة تشكيل المفهوم في الأسطورة، يسمح بإبراز خاصية أساسية هي: التكثيف أو التركيز الدلالي التي يمّحي معها كل اختلاف بين الجزء والكل بحسب مبدأ المشاركة أو التعاطف الوجداني السحري - الأسطوري الذي يجعل العناصر كلها تتماسك وتترابط في ما بينها وفق علاقة سحرية متبادلة داخل إطار جنس (Genre) أسطوري موحَّد يذيب الاختلافات والتمايزات بين الأشياء والقوى. وبعبارة أدق، يمكن القول إن ذلك المبدأ الأسطوري عبارة عن قانون يجعل «الجنس حاضرًا مباشرة داخل الجزئي، يحيا ويعمل داخله. وهكذا، فبين المصطلح المفرد ومفهومه الجنسي لا توجد أي تبعية مفكَّر فيها، وإنما خضوع فعلي (...)، لأن الفكر الأسطوري لا يعرف بتاتًا العلاقة التي نحدِّدها باعتبارها علاقة منطقية لإدراج الجزئي تحت لواء الكلي (...). فهو يحوِّلها إلى علاقة جوهرية لمعلول بعلة، ومن ثم إلى علاقة مادية للتماثل، ما دام المثيل، بحسب ذلك الفكر، لا يمكن أن يؤثِّر إلا في المثيل»[145].

بناءً عليه، نلاحظ أن كاسيرر يؤكد أن بإمكاننا توضيح هذه العلاقة بين الأجزاء والكل، بين الأفراد والجنس في تكوين المفاهيم الأسطورية اعتمادًا على «الطوطمية» (Totémisme)، حيث تنكشف علاقة أصيلة ذات طبيعة سحرية لامنطقية تجمع بين الإنسان وطوطمه الجنسي. فبالنسبة إلى الحدس «البدائي»، يوجد دومًا ترابط سحري بين هذين الطرفين، وطاقتاهما لا تكفان لحظة واحدة عن الامتزاج والتداخل. ومن ثم، نرى أن الإنسان، في مجال الفكر الأسطوري، لا يصل إلى مفهوم «وحدة النوع البشري» اعتمادًا على علاقات سببية علمية، وإنما وفق علاقة طوطمية سحرية تجمع بين أفراد عشيرة معينة وتُوحِّدهم حول طوطم معين سواء أحيوانًا كان أم نباتًا[146].

---

(145) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 90.

(146) نشير، في هذا السياق، إلى أن هذا الترابط بين الإنسان والطوطم وصل، داخل الكثير من المجتمعات البدائية إلى حد التماثل، حيث ربط «الطوطم الناس بعالم الأساطير، بزمن الأحلام، وعالم الأسلاف. وبهذه الصورة امتد العالم أمام الإنسان البدائي دائرة مترامية من صلات القرابة أو النسب التي كانت تربطه بها كلها أواصر راسخة». انظر: ألبيديل، ص 57-58.

انطلاقًا من ذلك، يتم تصنيف وتفييء كل شيء حيث «نجد أحد التمفصلات الأصلية للأسطورة التي تكمن في تجزيء كل ما يوجد وتقسيمه إلى فئات ومجموعات محدَّدة جيدًا، داخل مجال الحدس الطوطمي (...). يمس شكل التصنيف هذا كلية العالَم ويتغلغل فيها، حيث يشمل كل شيء، وكل مسار، انطلاقًا من اندراجه ضمن نسق الفئات الطوطمية، وحمله علامة طوطمية مميزة»(147).

نستنتج، مما سبق قوله، أن الأسطورة جزء لا يتجزأ من فلسفة الأشكال الرمزية، لأنها عنصر من بنية الثقافة الإنسانية التي لا يمكن تلك الفلسفة أن تطمح إلى فهمها إلا باستحضار عناصر هذه البنية وليس بعضها فحسب.

كما يتبين لنا أن الأسطورة عالَم رمزي مستقل وقائم بذاته، تساهم رموزه - بشكلها وبطرائقها الخاصة - في فهم الإنسان، وتتسم «أشكال الوجود فيه بانسيابية متميزة، حيث يكون بإمكان كل واحد منها أن يتحول في أي لحظة إلى شكل آخر»(148). ومن الخصائص التي تميز عالَم الأسطورة من غيره من العوالم الرمزية هناك: اللاتميز، غياب الفروق والفواصل بين عناصره، إضافة إلى اشتماله على كائنات حية وفاعلة، شيطانية أو إلهية. وباختصار، فالأسطورة شكل رمزي، وطريقة ترميزية خاصة لإدراك الموضوعات وبنائها، وللتعبير عن صيروراتها.

إضافة إلى ذلك، نسجل أن الأسطورة تمتلك سيرورة تكوينية خاصة، ووظيفة رمزية مهيمنة على فاعليتها تتمثل في الوظيفة التعبيرية. وإجمالًا، يمكن القول إنها «شكل محدَّد للنظر (...)، وكيفية حدسية للتشكيل، تنتج الواقع

---

(147) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 112.
نسجل، هنا، أن الإنسان البدائي كان يفسر كل شيء انطلاقًا من الطوطم الذي يؤمن به، حيث كان يشكل بالنسبة إليه «الجد الأول والحارس والنسيب الأكبر؛ و كانت الصلات بينه وبين العشيرة البشرية معقدة ومتشعبة (...). فإذا كان أحدهم يحسن الغناء أو مداواة الآخرين، فإنه لن يتفاخر أو يتباهى، بهذا يومًا، وإنما سيقول إن طوطمه هو من علمه ذلك». انظر: ألبيديل، ص 57.

(148) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 76.

وتشكل عالَمًا من المعنى»[149]. ويكمن هذا المعنى في ما تحكيه الأسطورة ذاتها لا خارجها، ومن ثم لا يمكن فهمه إلا بتأويل الرموز الأسطورية انطلاقًا من ذاتها، واعتمادًا على نظرة عضوية - وظيفية تراعي خصوصيتها وتميزها.

ثالثًا: خصائص الرمزية العلمية

من المعلوم أن المعرفة العلمية تحتل موقعًا خاصًا في العصر الراهن، وذلك بالنظر إلى النتائج التي عرفتها والإنجازات التي حققتها، فضلًا عن آثارها التي مسّت مجالات البحث وطرائقه كلها، ومظاهر الحياة ومعايير العمل وأنماط التفكير ...إلخ، وعلى حد تعبير كاسيرر: «العلم آخر خطوة في التطور العقلي عند الإنسان، وربما يعد أعلى وأهم ما حصله الإنسان في الحضارة الإنسانية. فهو نتاج متأخر دقيق لا يمكن أن يتطور إلا في ظروف خاصة (...). وليست في عالمنا الحديث قوة أخرى يمكن أن تقارن بالفكر العلمي، فهو يعتبر ذروةَ الفاعليات الإنسانية وحدَّ كمالها جميعًا، وهو آخر فصل في تاريخ الإنسانية وأهم موضوع في فلسفة الإنسان»[150].

انطلاقًا من أهمية المعرفة العلمية هذه في بناء «عالم الثقافة» تثار أسئلة عدة، منها:

- ما علاقة العلم بباقي الأشكال الرمزية؟
- هل بينها قطيعة وانفصال أم ترابط واتصال؟
- ما بنية العلم وسيرورة بنائه؟
- ما مظاهره وأشكال ترميزه؟
- كيف يساهم في تشكيل الفهم عند الإنسان عن الأشياء، وعن ذاته ...إلخ؟

---

(149) Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie* (Paris: Gallimard, 1981), p. 149.

(150) كاسيرر، ص 348-349.

نشير في هذا المقام إلى أنه بالنظر إلى أهمية مجال المعرفة العلمية، في العصر الراهن، سعى كثير من الباحثين إلى الكشف عن الروابط الظاهرة والخفية وإيجاد القواسم المشتركة التي تجمع بين ذلك المجال ومجالات أخرى، ووصل هذا السعي إلى حد جعل بعضهم، على سبيل المثال، ينكر أي اختلاف بين «التفكير العلمي» و«التفكير الأسطوري»[151].

في مقابل هذه النظرة، يؤكد كاسيرر أن على الرغم من وجود علاقات متبادلة بين الأسطورة والعلم، إلا أن بينهما فروق وتمايزات عدة. فخلافًا للأولى، يقوم الفكر العلمي، منهجيًا، بالتحليل والتركيب؛ إذ «لا يحصل عالَم المعرفة على شكله المتميز إلا بواسطة الفاعلية المتبادلة والترابط القائم بين هذين المنهجين الأساسيين. وما يميز هذا العالَم من عالَم الانطباعات الحسية ليس هو المادة التي يُبني عليها، وإنما النظام المستحدث الذي يستوعب داخله تلك المادة. فشكل النظام هذا يفترض أن ما يوجد داخل الإدراك المباشر غير المتميز ينفصل تدريجيًا، ويتعين بدقة ويتحدد دومًا أكثر فأكثر، ويتحول إلى نسق تراتبي من الأسباب والنتائج»[152]. من ثم، يحافظ كل عنصر من العناصر الجزئية، بفضل الفكر العلمي، على موضع معين داخل شروط محدَّدة، وفي ظل قاعدة كونية موضوعية تحكم وحدة التجربة وكليتها، ويتشكل الكل انطلاقًا من التركيب بين تلك جميعها.

هكذا، يتبين لنا أنه إذا كان الفكر الأسطوري يقوم باختيارات حرة للعلل، ولا يفكر إلا في «التحول» (Métamorphose) الذي يتم، من خلاله، سرد كيفية

---

(151) نشير، بهذا الخصوص، إلى فرازر (J. G. Frazer)، مثلًا الذي يرى أن «فردًا يمارس طقسًا سحريًا لا يختلف، في العمق، عن عالِم يقيم تجربة فيزيائية أو كيميائية داخل مختبره. فالساحر، والمداوي الخاص بالقبائل البدائية والعالِم الحَديث يفكرون ويتصرفون تبعًا للمبادئ نفسها». انظر:
Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, Traduit de l'anglais par Bertrand Vergely avec le concours du Centre national des lettres, Bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1993), p. 24.

انظر أيضًا:

Cassirer, *Écrits sur l'art*, pp. 74-75.

(152) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 54.

وقوع حدث فردي ما، وتحول شيء فردي ملموس إلى شيء آخر؛ فإن الفكر العلمي يضع علاقة سببية محدَّدة بين مجموعة من الأسباب والنتائج لتحديد طبيعة التغير الذي يحدث في مجرى الوقائع والظواهر، عِلْمًا أن تلك العلاقة ينبغي أن تكون ذات طابع كوني. يقول كاسيرر في هذا المقام: «إن التغير (...)، باعتباره انتقالًا من شيء فردي معطى للحواس إلى شيء آخر، لا يكون ممكنًا إلا انطلاقًا من قانون كوني يعبِّر عن نفسه داخله، ويقوم على مجموعة من العلاقات والتحديدات الوظيفية المقبولة كونيًا، باستقلال عن كل «هُنا وآن»»[153].

نضيف، إلى ذلك، أنه إذا كانت الأسطورة تُرجِع حوادث الطبيعة إلى إرادات قوى إلهية أو شيطانية؛ فإن العلم يفهم الظواهر من طريق إرجاعها إلى مجموعة من الشروط العامة الضرورية، وإدخالها ضمن المركب الكوني والكلي للشروط التي يُطْلَق عليها اسم «الطبيعة». فالوحدة التركيبية النسقية، التي تُنتجِها المعرفة العلمية، تتميز بالانبناء الدائم والتدريجي الشمولي لكل الوقائع في إطار صورة رياضية للعالَم، حيث يتم «ترميز الطبيعة الجزئية لكينونة أو واقعة ما من خلال منحها قيمًا محدَّدة بدقة، ومقدارًا وعددًا يميزانها. لكن هذه القيم كلها تترابط بدورها في ما بينها بواسطة معادلات وترابطات وظيفية، حيث تشكل سلسلة منظَّمة بحسب قانون خاص، وبنية ثابتة من المقاييس الدقيقة»[154].

هكذا نرى أنه خلافًا لـ«عدم التمييز» الذي يطبع الطريقة الميثولوجية في التفكير والفهم؛ يميّز الفكر النظري، بكيفية منتظِمة وموضوعية ودقيقة ومستقرة نوعًا ما، بين الموضوعات وحالاتها (بين الضروري والعرضي، الدائم والمتغير، الثابت والمتحول ...إلخ)، حيث لا يعتبر الموضوعي هو «ما يقدم نفسه إلينا في بساطة «وجوده - هنا» و«وجوده - هكذا» (...)، وإنما يشير إلى ما يمتلك

(153) يمكن الإشارة هنا، على سبيل المثال، إلى الأساطير التي تحكي واقعة تشكل الأرض انطلاقًا من جسم حيوان ضخم، أو تلك التي تروي قصة ميلاد الشمس من صخرة، أو ولادة البشر من أشجار وأحجار ...إلخ. انظر: المصدر نفسه، ص 70.

(154) المصدر نفسه، ص 86.

ضمانة للثبات والاستمرارية (...). وبالتالي فإن الدلالة الموضوعية لعنصر معين من التجربة (...) ترتبط بالوضوح الذي يُعبِّر، من خلاله، شكل الكل وانتظامه عن نفسيهما فيه، وينعكسان داخله»[155].

بناءً عليه، يمكننا القول إن المعرفة العلمية عند كاسيرر تمثل مجالًا فكريًا ذا توجه دلالي خاص ومختلف عن غيره من أشكال التفكير الأخرى؛ لأنه يشكل في حد ذاته اتجاهًا خاصًا للتشكيل ونمطًا متميزًا للموضعة، بل هو لا يحقق وجوده إلا بتأسيس مستقلٍ لعالَم غير تابع لأيٍّ شكل من الأشكال الرمزية؛ إذ من أجل الولوج إلى نطاقه «واستيعاب الوجود والتحديد الموضوعيين للطبيعة، ينبغي للفكر ألا يتخطى ميدان الأسماء فحسب، بل مجال الانطباع والحدس الحسيين أيضًا»[156].

باختصار، تُعتبَر المعرفة العلمية، في فلسفة الأشكال الرمزية، عضوًا روحيًا له مكانة محدَّدة في نسق عالَم الروح العام، ومكوِّنًا أساسيًا من مكونات الثقافة البشرية، يقوم بوظيفة خاصة في سيرورة التشكيل الرمزي، وانطلاقًا من رموزه يمكن فهم كيفية نظر الإنسان وتأويله للعالَمين الخارجي والباطني، الموضوعي والذاتي بطرائق علمية.

1 - سيرورة تكوين الرمزية العلمية

تتسم المعرفة العلمية، باعتبارها شكلًا رمزيًا متميزًا، بتدرجها وتطورها في سيرورة ترميزها، انطلاقًا مما هو حسي ومباشر وصولًا إلى ما هو مجرد ومتوسط، في إطار عمل تكويني عضوي دقيق، حيث يتم البدء، في هذا المجال الرمزي، بتحديدات ملموسة من أجل السير، أكثر فأكثر، في سبيل التعبير عن العلاقات الخالصة والدلالات المجردة. فإذا كانت اللغة - على سبيل المثال -

(155) المصدر نفسه، ص 54-55.

(156) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3, La Phénoménologie de la connaissance*, Traduction et index de Claude Fronty, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 30.

تعرف، خلال عمليات تشكيل عالَمها، أطوارًا ثلاثة، هي الإيمائي والتمثيلي والرمزي، فإن «المعرفة العلمية تعيد إنتاج المسار نفسه، لكن في شكل مغاير وبُعْد جديد للنظر. فهي بدورها لا تقترب من الطبيعة إلا باعتياد التخلي عنها من خلال دفع المعطى إلى ابتعاد فكري»[157].

ما يدل على ذلك هو أن العلم الحديث والمعاصر لم يصبح منظَّمًا، بكيفية نسقية حقة، إلا باستحالته نمطًا تفكيريًا رمزيًا صرفًا، وتخليه عن التشابه والتماثل مع الأشياء؛ إذ يقول كاسيرر في هذا الصدد: «إن المفاهيم الكونية والعليا الخاصة بالطبيعة تكتسي طابعًا يسحب منها كل إمكان للترجمة الحدسية والمباشرة (...). فإذا ما طبقنا المقولات التي قادتنا في دراسة اللغة على المفهوم العلمي، يمكننا القول إننا نكون، بداية، في مرحلة إيمائية نوعًا ما، ونتجاوزها بعد ذلك إلى مرحلة تمثيلية، حتى نصل أخيرًا إلى الشكل النهائي الرمزي للمفهمة (Conceptualisation)»[158].

في ضوء ذلك يتبين لنا أن هذا الطابع التكويني يكشف عن اهتمام عميق وأساس داخل المعرفة العلمية ببناء موضوعاتها؛ لأن التعدد الإمبريقي الذي تتعامل معه لا يكون مشيَّدًا، في الأصل، بشكل نهائي وتام، وإنما هو قابل للانبناء دائمًا ومن دون توقف. ومن ثم، يمكننا القول إن ما يسمح بالحكم على صلاحية موضوع علمي ما، في الرياضيات مثلًا، «ليس هو بناؤه الواقعي، وإنما بناؤه الممكن. فـ«قابلية الانبناء» (Constructibilité) هي التي تقرر ذلك»[159]، تبعًا لقانون محدَّد وعام.

نرى، في هذا الإطار، أن كاسيرر يعلن عن الهدف الأساس من التحليل النقدي النظري للعلم، المتمثل في الكشف عن شروط بناء المعرفة من طريق العودة إلى الاقتضاءات الأولى لعملية التشكيل المعرفي وشروط إمكانه. فمن جهة، هناك شرط ترابط الملكات المعرفية؛ لأنه بفضل التحديد المتبادل

(157) المصدر نفسه، ص 457.

(158) المصدر نفسه، ص 499-500.

(159) المصدر نفسه، ص 411.

والعلاقة الوثيقة بين الحساسية والمخيلة والفهم، يمكن «تحديد التنظيم النظري للواقع»[160]. ومن جهة أخرى، لا بد من ترابط الملكات المعرفية مع موضوع المعرفة في إطار علاقة تركيبية دينامية لاستاتيكية، ووظيفية لا جوهرية»[161].

نسجل، هنا أنه إذا كانت المعرفة العلمية مبنية وظيفيًا، فإنها تقوم بالضرورة على التوسط والوسائط الرمزية؛ لأن كل معطى إمبريقي لم يُحدَّد بواسطة الحدوس الخالصة للزمان والمكان، ومفهومي العدد والمقدار، ولم يصل بَعْد إلى مستوى المفهمة، لا يدخل في حساب المعرفة العلمية الرمزية، ويبقى مجرد مادة غفل وبسيطة بـ«لا شكل». فسيرورة الوساطة الرمزية تكشف عن أهمية الرموز في تشكيل العالَم المعرفي العلمي وتأثيرها في كل عناصره ومستوياته، حيث تصيب كل شيء وتُبَدِّلُه، خصوصًا طبيعة عالَم الإدراك. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «إن العالم المدرك يُبنى بقدر ما تملأ وظائف المعنى التي تزداد عددًا وغنى، المحتويات المختلفة الممنوحة للوعي (...). والمحتوى لا يوجد ببساطة داخل الوعي من أجل ملئه بكينونته الوحيدة، وإنما يتحدث إلى الوعي، ويقول له شيئًا ما. فكينونته كلها (...) لا تُستخدَم إلا لتَوَسُّطِ دلالة معينة وتوحيدها مع دلالات أخرى في تنظيمات دلالية، ومركبات من المعنى»[162]. علِمًا أنه انطلاقًا من هذا الترابط بين الوعي والمحتويات، ودور هذه في الوساطة الدلالية، يتبين لنا «أن كل إدراك، بما هو إدراك واعٍ، ينبغي أن يكون، دومًا وبالضرورة، إدراكًا مكوَّنًا»[163]، ومندرجًا في شكل رمزيّ محدَّد.

هكذا، ففي إطار خضوعها لسلطان التشكيل الرمزي وقانونه، نرى أن المعرفة النظرية تتخذ أشكالًا تعبيرية خارجية. إلا أن هذه الأشكال لا تُعتبر

---

(160) المصدر نفسه، ص 17.

(161) يمكن توضيح هذا الأمر من خلال العودة إلى تاريخ العلوم. فعلى سبيل المثال، يؤكد كاسيرر أن «مع النظرية النسبية الأينشتاينية الخاصة تحولت كل جوهرية جذريًا إلى وظيفية (...)، وأصبحت صورة العالم دينامية، والمادة سيرورة، وما اعتدنا تسميته «خصائصها» الثابتة صار وظيفة للسيرورة». انظر: المصدر نفسه، ص 521-522.

(162) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 217.

(163) المصدر نفسه، ص 220.

بمنزلة أغلفة تنضاف بكيفية عَرَضِية، وإنما هي توجهات محددة للفكر الذي يُعبِّر عن ذاته فيها[164]. وبذلك تنكشف العلاقة الجدلية الوطيدة القائمة بين المادة والشكل من طريق تشابكها الرمزي، حيث من المستحيل أن توجد مادة في ذاتها أو شكل في ذاته، ففي مجال المعرفة النظرية «لا يمكننا الحديث عن الترابط المتبادل بين المواد والأشكال، بين الظواهر والأنظمة المقولاتية فحسب، بل يجب علينا تحديد كل كينونة خاصة من وجهة نظر هذه الأنظمة، إذا ما أردنا لـتجربة معينة أن تولد باعتبارها ترتيبًا نظريًا (...). فالاغتناء الرمزي الذي تكتسبه (...) يمثل الضمانة التي تجعل من امتلائها الملموس يمتد في شكل ثابت ومنسجم، بدلًا من ضياعها»[165].

هذا الاغتناء الرمزي في العلاقات بين الأشكال والمضامين المادية هو بمنزلة إطار تسعى من خلاله المعرفة النظرية إلى الموضعة، حيث تتحرر من الإنتاجات الحدسية الحسية، وتنتقل إلى مستوى أرقى تتعامل فيه مع موضوعات أكثر دقة وتجريدًا. بمعنى أنها تتخلص من ثوابت مادية بسيطة لتصل إلى عمومية الوحدات الخالصة، حيث يقول كاسيرر بهذا الخصوص: «إن أول أطوار الموضعة يعتبر الوجود الموضوعي وجودًا حدسيًا تمامًا، حيث ينتمي إلى الأنظمة الأساسية للحدس، للمكان وللزمان، ويتمفصل معها (...). لكن بقدر تقدمها، تخلق المعرفة العلمية أدواتها المنهجية الخاصة بها، ويفسخ المفهوم بالتدريج الصلة التي تربطه مباشرة بالحدس ويكف عن الارتباط بواقع الأشياء بهدف الارتقاء إلى البناء الحر «للممكن»»[166]. ومن ثم، فكل درجة دنيا من سيرورة الموضعة تمهد لأخرى عليا تتجاوزها، لكن من دون إقصائها تمامًا من مجال عملها، بل تحتويها وتدمجها في منظورها الخاص.

انطلاقًا من فكرة الارتقاء التدريجي في التشكيل الرمزي الخاص بالمعرفة العلمية عموما، يمكن القول إن الفيزياء المعاصرة - على سبيل المثال - تستند

(164) المصدر نفسه، ص 53-54.

(165) المصدر نفسه، ص 231.

(166) المصدر نفسه، ص 353.

إلى أساس رمزي، حيث تحول مفهوم الرمز فيها إلى بؤرة مركزية. في هذا السياق، نجد كاسيرر يستلهم أفكار الفيزيائيين المعاصرين (هرتز مثلًا) من أجل التأكيد أن الفكر العلمي، في العصر الراهن، لم يعد يتوجه مباشرة نحو الواقع، إنما إلى وضع منظومة من الرموز والعلامات «الرياضية»[167] باعتبارها بدائل مجردة للموضوعات الملموسة، حيث إن «أقصر طريق لاستخلاص دور الوظيفة العامة للرمز وأضمنه، في تكوين الوعي النظري يكمن، كما يبدو، في التوجه مباشرة إلى الإنجازات الأكثر رقيًا وتجريدًا الخاصة بالنظرية الخالصة»[168].

بعبارة أدق، نلاحظ أن الترميز طريق تجريدية صورية، يُشَيِّد العلم بواسطته نظامًا موضوعيًا للطبيعة؛ إذ لا تتوصل النظرية العلمية إلى مقاربة الواقع إلا بإقامة مسافة معينة تفصل بينهما، وبتجريد هذا الواقع أكثر فأكثر. لكن ذلك لا يعني بتاتًا قطيعة تامة معه، إنما توطيدًا للصلة به في إطار ومنظور جديدين، حيث إن «كل تغلغل متقدم في عالَم الأشكال وانتظامها الداخلي يدل دومًا (...) على خطوة جديدة في اتجاه الواقع، وفي تقدم معرفتنا بالواقع»[169].

نسجل، في هذا المقام، أن سيرورة التكوين الرمزي التي تعتمل داخل المعرفة العلمية، من أبسط أشكالها إلى أرقاها، تهدف إلى بلوغ أعلى مستويات الرمزية المجردة والدلالة الخالصة. «فالانتقال إلى عمق مملكة الدلالة والصلاحية الخالصتين يؤدي (...) إلى جعل المعرفة تُحرِّر العلاقات الخالصة

(167) يشير كاسيرر، في هذا الإطار، إلى أنه كلما تقدم الفكر العلمي في عمليات «الترييض» (Mathématisation)، أظهر نزوعًا وميلًا إلى «استيعاب محتوى مفهوم ما انطلاقًا من ماصدقه (Extension)، وتعويضه، في نهاية المطاف، بهذا الماصدق ذاته. وبقدر نجاح هذه العملية، يبدو أن المنطق الرياضي يحقق هدفه، ويتمكن من إخضاع لحظات المفهوم الكيفية لسلطان التحليل الكمي». انظر: المصدر نفسه، ص 326.

(168) المصدر نفسه، ص 59. نشير، في هذا المقام، إلى أن سيرورة إضفاء الطابع الشكلي (Formalisation) وصلت، بحسب كاسيرر، إلى أقصى أطوارها حين لم تعد الموضوعات أشياء ملموسة، وصارت أشكالًا علائقية محضة (على سبيل المثال، يمكن ذكر «نظرية المجموعات» (Théorie des groupes) (ص 388-390).

(169) المصدر نفسه، ص 391.

من التشابك مع الواقع الملموس والمحدَّد، بكيفية فردية الذي يخص الأشياء، وذلك من أجل تمثلها في حالتها المحضة، وكونية شكلها، وبحسب خاصيتها العلائقية»[170].

في ضوء ذلك، يمكننا القول إن المعرفة العلمية، في العصر الراهن، صارت منفتحة على آفاق جد رحبة - بعيدة عما هو ملموس ومادي مباشر - إذ لم تعد تهتم بإنشاء علاقات جديدة بين محتويات الإدراك فحسب، بل تعمل كذلك على تغيير طبيعة هذه المحتويات ذاتها، من أجل منح تلك العلاقات تعبيرًا مفهوميًا من طريق تشييد عالَم مثالي، هو عالَم الدلالة والنظرية الخالصة الخاضع لقوانين الترابط الكونية التي تسمح بإمكانية قراءة الظواهر والتجارب بكيفية رمزية - مجردة، وإخضاع موضوعات المعرفة لِـ«نظام» نظري كوني «موحَّد»[171].

وهكذا، تنبثق «مملكة الدلالة الخالصة» التي تتجاوز واقع الظواهر المحسوس وحضورها، وتؤسس كل يقين وحقيقة في حقل المعرفة العلمية. لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه هو أن هناك ترابطًا وطيدًا يبقى قائمًا بين العقلي والحسي، بين الفكري والمادي، داخل هذا الحقل، سواء في أدنى مستويات التشكيل الرمزي أم أرقاها (طبعًا بدرجات متفاوتة)، حيث «لا يمكن عالَم الأفكار والدلالات، حتى وإن تخلى عن كل تشابه مع العالم الإمبريقي الحسي، أن يلغي كل علاقة معه»[172].

2 - سمات الوظيفة الرمزية العلمية

إذا كانت المعرفة العلمية، في خلال تكوينها وتشكيلها الرمزي، تخضع لسيرورة دينامية من التحولات والانتقالات مما هو محسوس إلى ما هو مجرد، فإن كيفية اشتغال الدلالة - باعتبارها الوظيفة الرمزية المهيمنة في هذا الشكل الرمزي - تتخذ سمات محدَّدة يمكن أن نعرضها في مستويي: الحدس والمفهوم.

(170) المصدر نفسه، ص 318.

(171) المصدر نفسه، ص 357.

(172) المصدر نفسه، ص 498.

أ- على مستوى الحدس

نشير، في هذا المستوى، إلى أن بناء المعرفة النظرية لا يتحقق دفعة واحدة وبشكل مباشر، بل يحتاج إلى سيرورة تكوينية وتنظيمية للموضوعات والعلاقات القائمة بينها في إطارات حدسية، ووسائط عقلية يتحول بواسطتها تراكم الإدراكات البسيط إلى نسق للتجربة، لأنها تمثل شروط إمكانه الرئيسة داخل منظور كلي للعالَم وموضوعاته. فتلك الوسائط هي بمنزلة «الثوابت الأساسية، التي نحيل إليها كل متغير، وكذا الأنساق الموضعية[173] (Systèmes topologiques) الكونية التي يندرج تحتها (...) كل حد فردي، ويجد نفسه في موضع ثابت، ومن ثم يضمن وحدة تحديداته»[174].

لذا، نسجل أن كل بحث في طبيعة المعرفة العلمية ووظيفتها الرمزية الدلالية يقتضي البدء بالنظر في الإطارات الحدسية الخاصة بهذا الشكل الرمزي، وكيفيات اشتغالها داخله. ومن بين هذه، نذكر المكان والزمان والعدد.

(1) المكان

يحتل المكان موقعًا متميزًا داخل المعرفة العلمية، في جميع مجالاتها ومستوياتها، حيث يؤكد كاسيرر أن «كل الترسيمة المنطقية تعود إلى ترسيمة المكان الخيالية، وكل تصور يتم تبعًا لتمثيل التمثل داخل المكان. في هذا النطاق، لا يتملك الفكر الموضوع إلا بقذفه أمامه مسافة معينة ينظر منها إليه»[175].

---

(173) يستعمل كاسيرر هذا المصطلح للدلالة على مجموعة من الإطارات النظرية الكلية التي تندرج تحت لوائها العناصر الجزئية، وتحتل فيها مواضع معينة وفق ترابطات وعلاقات محددة. ويؤكد كاسيرر، في هذا السياق، أن المكان والزمان والعدد عبارة عن أشكال تنظيمية عامة تسمح بتمثل النظام القائم على «التساوق» (Coexistence) والتعاقب والتعداد، وبتنظيم المضامين الإمبريقية بحسب ترتيب سببي للعالَم. انظر:

Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, pp. 106-107.

(174) المصدر نفسه، ص 106.

(175) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 49.

بعبارة أدق، يمكننا القول إن حدس المكان يساهم بشكل كبير في تشييد مجال المعرفة العلمية، لأنه يعتبر خطوة ضرورية في اتجاه الموضعة، ووسطًا رئيسًا تتمكن الروح، من طريقه، من التمظهر والتعبير عن نفسها. فبفضله يمكن فهم تشكيل عالَم الأشياء، وإدراك الموضوعات ومواضعها، وتحديد مقاديرها وأشكالها؛ إذ لا يمكن تحديد شيء ما إلا إذا عُيّن في حيز ما، وارتبط بنقطة ثابتة داخل كلية المكان الحدسي «المتجانس»[176]، «فالإدراك ذاته لا يتوصل إلى وضع الأشياء وتمييزها عن أحوالها وكيفياتها المتغيرة إلا بإدراجها في مكان موضوعي، ووضعها فيه»[177].

بهذا، يتبين لنا أن كل شيء يحتل حيزًا مكانيًا ونطاقًا خاصًا، يتواجد فيه ويثبت ذاته داخله في مقابل باقي الأشياء الأخرى، حيث تظهر تمييزات أولية بين «الثابت والمتغير، والضروري والعَرَضِي، والعام والخاص، باعتبارها تمييزات تحتوي على بذرة كل موضعة ونواتها»[178]، وذلك في إطار بناء حدسي كلي للمكان تبدو، داخله، الأحكام عن الأوضاع والمقادير والمسافات مرتبطةً بـالنسيج الكلي للتجارب الفردية، ومتجاوزةً لخصائص المعطى المباشر المعزول، ومدمجةً لكل عنصر جزئي داخل نسيج الكلية الوظيفي - العلائقي[179]. وفي هذا النسيج تتكامل عمليتا الفصل والوصل، والتمييز والتوحيد بين الأمكنة، حيث يقول كاسيرر: «ينبغي أن تكون الأمكنة الفردية متميزة، وينبغي في تميزها أن تتجمع مرة أخرى داخل نظرة إلى المجموع، في خلاصة هي وحدها التي تضع كلية

(176) نشير، في هذا الإطار، إلى أن كاسيرر، وفق منظوره الوظيفي، يستبعد القول بتجانس المكان جوهريًا، ويؤكد أن من غير الممكن تحديد حقيقة النقاط المكوِّنة لهذا المكان إلا على أساس «صلاتها المتبادلة، باعتبارها حقيقة وظيفية لا جوهرية (...)، وتجانسها لا يعني شيئًا آخر سوى التطابق البنيوي الذي يستند إلى الخاصية المشتركة لعملها المنطقي، ودلالتها وتحديدها الفكري». انظر:
Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, pp. 109-110.

(177) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 166.

(178) المصدر نفسه، ص 179.

(179) يرى كاسيرر، في هذا الصدد، أن «العلاقة التي تجمع بين الكل المكاني وجزئه، داخل مكان المعرفة الخالصة، مفكر فيه، ليس بتعبير الجوهر، وإنما في العمق بتعبير الوظيفة الخالصة». انظر:
Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 115.

المكان أمامنا. ومن ثم، فسيرورة التمييز تنطوي هنا، بكيفية مباشرة ومتأنية، على سيرورة للتوحيد»[180].

تجدر الإشارة، هنا، إلى أن على الرغم من كون التمييزات والروابط التي تجمع، في البداية، بين الموضوعات في المكان الإمبريقي هي بمنزلة تمظهرات ابتدائية وأشكال أولية لحدس الأشياء وخصائصها، فإنها تكون مخترقة وممتلئة بعناصر رمزية، لأن «ما نسميه بـالمكان ليس موضوعًا جزئيًا يمكن أن يمثل أمامنا بشكل غير مباشر، وأن يقدم نفسه بواسطة علامات ما، بل إنه نمط خاص وترسيمة متميزة للتمثل ذاته»[181].

غير أن سيرورة التشكيل الرمزي لا تتوقف عند تلك الترسيمة الحدسية لأن هذه لا تُمَثِّل، في نظر كاسيرر، سوى حلقة من السلسلة التي ينتقل، من خلالها، إلى المكان الرمزي المحض، أي الانتقال من مكان الأشياء إلى المكان - النسق، ومن المكان الملموس إلى المكان المجرد، ومن تصور لتجاور موضوعات منفصلة، يمكن إدراكها بالحواس، إلى «تصور لمجموع فكري للسطوح والخطوط والنقط التي تحتوي على التمثل التخطيطي لعلاقات المكان الخالصة»[182].

نسجل، في هذا الصدد، أن على الرغم من اختلاف المكان الأولي عن المكان الهندسي المجرد، فإنهما يشتركان - بدرجات متفاوتة وأشكال متباينة - في خاصية بناء الثوابت واللامتغيرات، وخلق المنظومات المرجعية ومراكز الإحالة التي تسمح دراستها بفهم كيفية بناء العلاقات بين العناصر والمضامين المكانية، وتنظيم الظواهر المتغيرة حول نقط محدَّدة. يقول كاسيرر في هذا السياق: «إن فعل التركيز (Concentration)، بما هو فعل لتكوين المراكز وخلقها، يستند إلى وظيفة أولية للإنتاج الروحي (...). إنه فعل لازمٌ لفتح الأشكال المكانية المميزة والدقيقة، والأشكال المفهومية (...)، حيث يتم

(180) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 276.

(181) المصدر نفسه، ص 173.

(182) المصدر نفسه، ص 277.

اللجوء إلى فعل الانتقاء (...)، بحسب وجهة نظر محدِّدة. وهنا أيضا نضع مجموعة من النقط الثابتة التي تدور حولها الظواهر كما لو أنها تدور حول محاور معينة»[183].

بذلك يظهر لنا أن كل تغيير لإحدى نقط الارتكاز ينطوي ضمنيًا على تغيير لوجهات النظر، ومن ثم على تبدل للدلالات واختلاف في التشكيل الكلي الشمولي للمكان. لكن على الرغم من التغييرات والتبدلات والاختلافات الممكنة كلها، هناك تكثيف ووحدة، في الوظيفة النظرية، يحكمان الإدراكات الخاصة بتلك النقط؛ إذ إن «التمييز بين لحظتين أساسيتين في التمثل - لحظة المُمَثِّل والمُمَثَّل - يحتوي على المبدأ الذي يقوم، انطلاقًا منه، التطور والتفتق الكامل بإبراز عالَم المكان بما هو عالَم للحدس الخالص»[184].

(2) الزمان

يؤدي الزمان في نظر كاسيرر دورًا رئيسًا في بناء عالَم المعرفة، حيث يمثل أحد التمثلات الضرورية لتشكيل الحدوس، والشروط الأساسية لإمكان التجربة وحدس الموضوعات وحركاتها ...إلخ. فحتى إن كان الزمان لا يجاور الأشياء بطريقة ملموسة، ولا يتوافر على كينونة مادية، فإن «كل صلة بين الأشياء، وكل علاقة تُنظِّمها تعود إلى تحديدات الصيرورة الزمانية، والتمييز بين السابق واللاحق (...). وحدها الترسيمة الخيالية الخاصة بالزمان هي التي تجعل شكل التجربة «الموضوعية» ذاتها ممكنة»[185].

---

(183) المصدر نفسه، ص 183-186.

(184) المصدر نفسه، ص 186.

(185) المصدر نفسه، ص 187. نلاحظ، هنا، أن كاسيرر يستلهم التصور الكانطي للزمان، ونلمس ذلك بمقارنة ما ورد أعلاه مع ما قاله كانط عن الزمان. فهو في نظر هذا الأخير «ليس مفهومًا إمبريقيًا مشتقًا من تجربة ما (...)، ولا هو شيء موجود في ذاته، أو يلازم الأشياء كتحديد موضوعي (...). إنه الشرط الصوري القبلي لكل الظواهر عمومًا». انظر:
Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud; Préface par Charles Serrus, Quadrige, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), pp. 61-63.

نشير هنا إلى أن الزمان، في البداية وقبل خضوعه لمفهمة تجريدية عليا، يلجأ إلى صور مكانية خارجية. نذكر، في هذا الإطار، صورة الخط المستقيم اللامتناهي باعتبارها صورة معبّرة عن التمثل الخارجي للزمان. لكن على الرغم من ذلك يصعب، بل ربما يستحيل القول بتطابق الزمان مع المكان، فـ «إذا كنا في المكان، يَلْزَمُنا السير في اتجاه ما نحو الأمام أو نحو الخلف، وإلى اليمين أو إلى اليسار، وإلى الأعلى أو إلى الأسفل، كلما أردنا القيام بحركة معينة؛ فإنه لا يوجد مثل هذا التمظهر الخارجي المتبادل ذي الطابع الصلب، بالنسبة إلى اتجاهات الزمان إلا ظاهريًا؛ لأننا نجد هنا تعددًا في العناصر التي لا تتوقف عن التداخل على الرغم من تمايز بعضها عن بعضها الآخر»[186]، عِلْمًا أن هذا التداخل بين عناصر الزمان لا يندرج ضمن وحدة جوهرية، إنما في إطار وحدة وظيفية، أي «وظيفة التمثل المتضمنة لمعنى ثلاثي الاتجاهات، حيث لا نستطيع فصل أي لحظة عن ترابطها العام مع باقي اللحظات من دون إبطال كلية الزمان»[187].

يَعكس تأكيد الوحدة الوظيفية تصور كاسيرر لترابط درجات الزمان، باعتبارها تقدم نفسها كوحدة تستبعد كل تقويم للحظةٍ ما بانفصال عن باقي اللحظات الزمانية، وترفض كل إعلاء من شأن طور معين على حساب الأطوار الأخرى المختلفة، وكأنه الطور الأصيل والحقيقي والأولي، لأنها جميعها «معطاة بالتساوي داخل المعنى البسيط للزمان، ومتضمَّنة فيه بحسب ضرورة متساوية»[188]. وما يسمح بتوحد أطوار الزمان ولحظاته هو أنه يتم، أساسًا، في الأنا ووعيه بالزمانية وتمثله لها؛ لأن هناك ترابطًا بين الشكل الخاص للوعي بالزمان والشكل الخاص لوعي الأنا، ويشترط أحدهما الآخر بكيفية متبادلة، «فالأنا لا يوجد، ولا يعرف ذاته إلا في الشكل الثلاثي لوعي الزمان. ومن جهتها، لا تتوحد الأطوار الثلاثة للزمان إلا في الأنا وبفضله»[189].

(186) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 216.

(187) المصدر نفسه، ص 213.

(188) المصدر نفسه، ص 212.

(189) المصدر نفسه، ص 196.

إن «حاضر» الأنا الذي يضم في ذاته الماضي والمستقبل، هو منطلق كل وجود ومعرفة موضوعيين ومركز لهما. وما تجدر الإشارة إليه هو أن كاسيرر يعتمد، في هذا المقام، على تصور لايبنتز الذي «يخالف، بهذا الخصوص، التصور الواقعي للجوهر، حيث لا يوجد المونادا إلا بالنظر إلى كونه يَتمثَّل. لكنه لا يستطيع أن يَتمثَّل إلا بإدراك الماضي والمستقبل والتعبير عنهما في الحاضر. وهذا التعبير عن المتعدد في الواحد (...) ينتمي إلى ماهية كل ظاهرة خاصة بالوعي»(190).

اعتمادًا على هذا التصور اللايبنتزي، نرى أن كاسيرر يَنْشُد استثمار التعبير الموحد عن المتباين الحسي في إطار حدس الزمان الخالص، وبالتالي الانتقال إلى درجة عليا من التشكيل الرمزي، حيث يتم الارتقاء إلى نظام الزمان الموضوعي الذي تُقدِّم، في إطاره، الأشياء والحوادث الإمبريقية وموضوعات التجربة نفسها إلينا. يؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، إن «هذا الذي يُعتبَر «موضوعًا» (...) لا يوضع إلا داخل نظام الزمان، ومن طريقه بشكل غير مباشر (...). وكل تمييز يقتضي، مسبقًا وبوضوح، فكرةَ نظامٍ للطبيعة عمومًا، ومن ثم فكرةَ نظامٍ للزمان الموضوعي»(191).

على هذا الأساس، نلحظ أن كاسيرر يبين أن سيرورة الترميز الخاصة بالزمان، في حقل المعرفة العلمية، تصل إلى أرقى مراحلها وأقصاها عندما يتم الانتقال إلى الزمان الرياضي - الفيزيائي، حيث تصير النقاط الزمانية والعلاقات القائمة بينها متميزة بالصورية والتجانس، ما يسمح بإنتاج نظرة كلية وكونية، مجردة ورمزية. يقول كاسيرر في هذا المقام: «من بين الخصائص التي تعتمدها طريقة التفكير النظري المعرفي - في الرياضيات والفيزياء الرياضية - (...) هناك خاصية تجانس الزمان. وهذه الفكرة هي وحدها التي تسمح للدراسة الرياضية - الفيزيائية ببلوغ هدفها، أي تكميم الزمان. ففي تحديداته الفردية كلها لا يستند الزمان إلى مفهوم العدد الخالص فحسب، بل يبدو متداخلًا تمامًا معه في نهاية التحليل»(192).

(190) المصدر نفسه، ص 196.

(191) المصدر نفسه، ص 195-201.

(192) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 147.

(3) العدد

إضافة إلى حدسي المكان والزمان، يحتل حدس العدد مكانةً متميزة في التشكيل الرمزي العلمي؛ إذ إنه يُعتبَر أحد أهم وظائف المعرفة الإنسانية، ومرحلة ضرورية في مسار الموضعة. فهو، في نظر كاسيرر، مثال أنموذجي يسمح بالرؤية الشمولية، ورسم تخطيطي منظم يقوم «بتوحيد المحتويات الأكثر تنافرًا وجمعها واستخلاص وحدة مفهوم معين منها. فبإذابة كل تعدد واختلاف داخل وحدة المعرفة، يظهر العدد بمنزلة التعبير عن الهدف النظري الأساسي والرئيس للمعرفة ذاتها؛ إذ إنه يُعبِّر عن «الحقيقة» الخالصة والبسيطة»[193].

ارتباطًا بذلك، نسجل أن التعداد يتضمن عمليتين أساسيتين: التمييز والربط، والقسمة والتوحيد، حيث تعمل الأعداد - باعتبارها وسائط مجردة ومتجانسة - على تعيين الحدود والعلاقات الثابتة، وتقوم «بإرجاع التعدد الملموس للظواهر إلى الوحدة المجردة والفكرية إلى أسبابها، فوحدة العدد هي التي تسمح وحدها للحسي بأن يصير عقليًا، وبالتحول إلى كونٍ متناغمٍ موحَّد بواسطة تشكيل نظري محض»[194].

كما نلاحظ أن الأعداد، باعتبارها أدوات عقلية لإيجاد التجانس بين عناصر معينة، تصير بدورها - وفق هذا المنطق ذاته - متجانسة ومنتظمة بدقة. ومن ثمة، تفقد «أسرارها الأنطولوجية»[195]، وتصبح خاضعة لقانون بنيوي صارم، كوني ودقيق، حيث يؤكد كاسيرر أن «القيم العددية الجزئية لا تتمايز في ما بينها إلا من خلال وضعها داخل النسق العام. فليس للأعداد واقع أنطولوجي، ولا تمتلك أي طبيعة سوى تلك التي يمنحها إياها وضعها، أي علاقاتها داخل

---

(193) المصدر نفسه، ص 170.

(194) المصدر نفسه، ص 173. نشير، في هذا المقام، إلى أن كاسيرر يستلهم التصور الكانطي للعدد، وهذا ما يمكن تأكيده من خلال استحضار ما قاله كانط عن الأعداد. ففي نظره، «العدد بمنزلة تمثل يحتوي على الجمع المتتالي للوحدة (في التجانس). وهكذا، ليس العدد شيئًا آخر سوى وحدة للتركيب القائم داخل تنوع حدس متجانس عمومًا». انظر:

Kant, p. 153.

(195) كاسيرر، ص 356.

مجموعة مفهومية ما»[196]. انطلاقًا من ذلك، نرى أن من غير الممكن الحديث، بحسب المنظور الكاسيرري، عن أعداد فردية ومعزولة؛ لأن العدد المفرد ليس شيئًا آخر سوى حيز جزئي داخل النظام العددي النسقي الكوني، لا يمتلك كينونة خاصة ولا واقعًا مستقلًا، ولا يتحدد معناه إلا في علاقته بعناصر ذلك النظام. وبعبارة أدق، يرتبط العدد دومًا بكلية الأعداد، ولا يمكن التفكير في وجوده الجزئي ذاته إلا باعتباره جزءًا من تلك الكلية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن ظهور هذا المفهوم العلمي للعدد غير معطى مسبقًا، وإنما هو نتيجة علمية تجريدية وترميزية يتم التحرر فيها من العوائق الجزئية الخاصة كلها، من أجل الارتقاء إلى العمومية الخالصة وفق قوانين ثابتة وكونية. ولا تتحقق هذه العملية إلا بتجريد العدد من العناصر الحسية ووضعه في شكل عقلي؛ إذ إن «المعرفة النظرية للطبيعة (...) تُرجِع كيفيةَ الإدراك الحسي، وكذا أشكال الحدس الخالصة، أي المكان والزمان، إلى العدد الخالص (...). ومن ثم، لا يمكن الفكر الرياضي الخالص أن يُدرِك، في العمق، عددًا جزئيًا، مهما كان، إلا بهذا الشكل. فبالنسبة إليه، ليس المفرد العددي شيئًا آخر سوى التعبير عن علاقات مفهومية، حيث يستطيع المجموع وحده أن يُبرِز بنية العدد المستقلة والموحدة»[197].

وهكذا نرى أن المفهوم المعاصر للعدد قد تجاوز ما هو ملموس، وخطا خطوات متقدمة في سيرورة المفهمة والترميز، حيث لم تعد الأعداد فيه عبارة عن تمثلات أو صور لأشياء ملموسة وموضوعات مادية، وإنما صارت رموزًا تُعَبِّر عن علاقات رمزية صورية خالصة ومجردة[198].

---

(196) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 171.

(197) المصدر نفسه، ص 171-172.

(198) يشير كاسيرر، في هذا السياق، إلى وجهات نظر العديد من المناطقة والرياضيين المعاصرين حول «العدد»، أهمها:

- وجهة نظر فريجه (Frege) الذي رأى أن العدد عبارة عن خاصية للمفهوم، لا للشيء.
- وجهة نظر ديديكند (Dedekind) الذي أكد أن مفهوم العدد هو بمنزلة انبثاق مباشر لقوانين الفكر الخالصة.

=

ب- على مستوى المفاهيم

يعتبر المفهوم أرقى درجة يصل إليها الوعي، في بناء مجال المعرفة النظرية، من خلال سيرورة تكوينية ترميزية تتميز، في أول أطوارها، بترابط المفاهيم اللغوية مع المفاهيم العلمية نظرًا إلى وجود لوغوس واحد يحكم اللغة والمعرفة العلمية[199]. فمفاهيم اللغة لا تشتغل في مستويات الحدس والتمثل فحسب، بل تضطلع أيضًا بدور أساسي في تشكيل الدلالة والتعبير عن الفكر المنطقي الاستدلالي وبناء مملكة المفهوم العلمية. وبعبارة أدق، يمكن القول إن «الطاقة القصوى للمفهوم العلمي الخالص تبقى مرتبطة باللغة، من قبل ومن بعد، من طريق رابطة سرية. ومهما ارتقى المفهوم الخالص فوق عالَم الحواس، وانتقل إلى مملكة الفكر والمعقول، فإنه يعود دومًا، بشكل أو بآخر، إلى هذا العضو المادي والأرضي الذي يمتلكه في اللغة»[200].

في ضوء ذلك، نلحظ تدرجًا في سيرورة تكوين المفهوم؛ إذ تنطلق من العلامات اللفظية اللغوية وتتجه نحو الرموز المفهومية الخالصة الخاصة بالعلم النظري؛ وهو تدرج تكمل الثانية، عبره، ما بدأته الأولى ومهدت له، حيث يقول كاسيرر: «لا يستطيع العلم ذاته الاستغناء عن مساعدة اللغة، ويجب عليه، في المجالات كلها، الانطلاق من توطئة المفاهيم اللغوية من أجل استخلاص شكل مفاهيم الفكر الخالصة»«[201].

لكن يجدر بنا التنبيه، في هذا المقام، إلى أن على الرغم من هذا التكامل والتداخل بين المفهومين اللغوي والعلمي، يؤكد كاسيرر أن هناك هوة تفصل بينهما. وهي هوة تُبيِّن درجة ارتقاء الثاني مقارنة بالأول، من حيث قدرته على نزع الطابع المادي عنه (Dématérialisation)، والانفصال عمّا هو مباشر وحسي.

= - وجهة نظر راسل (Russell) الذي بيّن، في نظرية المبادئ الرياضية، أن من أجل تحديد وضمان معنى مفهوم العدد لا نحتاج إلى افتراض شيء آخر سوى «الثوابت المنطقية» الخالصة. انظر: Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 381.

(199) المصدر نفسه، ص 370.

(200) المصدر نفسه، ص 365.

(201) المصدر نفسه، ص 94-95.

والدليل على ذلك هو المعارك التي خاضتها المعرفة العلمية، ولا تزال، ضد المفاهيم اللغوية بغية التخلي عن الفروق والتقسيمات والصلات والترابطات التي تقدمها اللغة الطبيعية، وتعويضها بتمييزات ووحدات من نظام عقلي راقٍ.

إضافة إلى اختلاف درجة كونية المفاهيم في مجالي اللغة والمعرفة العلمية ومستواها، نلاحظ أن هناك تباينًا في أهدافهما؛ إذ إن الأولى تستند إلى التسمية وتتمسك بتعدد معاني اللفظ، في حين أن الثانية تسعى إلى التحديد وتبحث عن وحدة المفهوم. وما دام الاسم يبقى دومًا في مستوى التمثل شبه المباشر للموضوع الذي ترجع إليه الإبانة، ينبغي له أن يفسح المجال للعلامة الخالصة الدقيقة والحاملة لدلالة ثابتة ودائمة. بعبارة أخرى، بدلًا من الانحصار في استخدام العلامات القريبة جدًا من اللغة، يخلق الفكر العلمي «العلامات المفهومية الخالصة التي تتميز من ألفاظ اللغة (...) بعدم حملها أي طابع حسي، أو سمة فردية. وهكذا، تتحول تلك العلامات من وسائل للتعبير والتشكيل الحدسي إلى أسس خالصة للدلالة»[202].

لذا، نرى أن التشكيل العلمي للمفاهيم يخطو خطوة أخرى إلى الأمام مقارنة بالتشكيل اللغوي للمفاهيم من خلال تحرير العلامات مما هو حسي، وإزالة الطابع المادي عنها وتحويلها إلى علامات خالصة تدل على النظام والعلاقات.

يتبين لنا أنه على أساس ذلك التقدم، يجد العلم نفسه متجاوِزًا لمجال اللغة الطبيعية، ومُدَشِّنًا لعالَم الدلالة الخالصة والمفاهيم الرمزية المجرَدة، حيث يؤكد كاسيرر أن المفهوم اللغوي يقود إلى «مهد المعرفة الرياضية والفيزيائية - الرياضية. فمن وجهة نظر مشكلتنا العامة، يمكن القول إن هذه المعرفة تؤسس في الموضع الدقيق حيث يكسر الفكر فيه قوقعة اللغة، ليس كي يظهر في عُرْيِه البسيط والخالص من كل لباس رمزي، وإنما من أجل الولوج إلى شكل رمزي جديد بصفة جذرية»[203].

(202) المصدر نفسه، ص 374.

(203) المصدر نفسه، ص 375.

يُشِيد كاسيرر، في هذا الإطار، بالإنجاز الذي حققه كانط في **نقد العقل الخالص**؛ إذ حرَّر المفهوم من التحجر والجمود اللذين كانا يميزان الطريقة التقليدية في تناوله، من طريق نقله من المنطق العام إلى المنطق الترنسندنتالي، فلم يعد مجرد نسخة بعيدة وباهتة لواقع مطلق وجوهري، وإنما صار شرط إمكان التجارب والموضوعات. يقول كاسيرر بهذا الخصوص: «إن المنطق الترنسندنتالي يُحوِّل وحدة الشيء التحليلية إلى وحدة تركيبية. ولا يبقى الشيء، بالنسبة إليه، خيطًا ماديًا ننظم، بواسطته، سلسلة التحديدات المتغيرة؛ لأن ما يظهر فيه هو شكل هذه السلسلة ذاته»[204]. ومن ثم، يصير السؤال المركزي منصبًّا على «إمكانية العلاقة بموضوع ما، باعتبارها علاقة تستلزم عدم توقف المعرفة عند الظاهرة المعزولة، المعطاة هُنا والآن، وإنما ربط هذه الظاهرة بسياق التجربة»[205].

لذا، نسجل أن المفهوم العلمي يضطلع بدور أساسي في نسج العلاقات التي تسمح بإمكان التجربة، وذلك من طريق تجاوزه انفصال المعطيات الإمبريقية بعضها عن بعض، واحتوائه عليها في مجموعة واحدة موحدة. والحال أنه لا يمكن القيام بهذه العملية إلا بخلق قواعد ثابتة وكونية للربط والتنظيم في ما بينها، وذلك «بإخضاع التجاور في المكان والتعاقب في الزمان لقوانين دقيقة. فتجميع الإدراكات داخل المفهوم وبواسطته، يشكل، بالنسبة إلينا، فكرةَ «الطبيعة» التي لا تعني شيئا آخر سوى وجود الأشياء المحدَّد تبعًا لقوانين عامة»[206].

نشير، في هذا المقام، إلى أن العمل التوحيدي - التركيبي الذي يقوم به المفهوم المعرفي العلمي لمعطيات الحدس المتنافرة والمتعددة، يفترض تشكيلَ منظومةٍ مرجعيةٍ ومركزٍ فكري للإحالة؛ إذ يرى كاسيرر أنه ما دام الموجود الجزئي ينتظم حول مَركز الإحالة هذا؛ فإن «وحدة الاتجاه ترسخ

(204) المصدر نفسه، ص 350.

(205) المصدر نفسه، ص 350.

(206) المصدر نفسه، ص 351.

فيه وحدة جديدة للماهية التي ينبغي ألا نأخذها بالمعنى الأنطولوجي، وإنما بالمعنى المنطقي، أي بمنزلة تحديدٍ خالص للدلالة. وما يضمن الترابط الذي نتجاوز بفضله اللاتجانس الحسي والحّدسي (...)، هو اعتبار عناصر التعدد (...) لحظات لترابط المعنى، حيث تُشَكِّل كل لحظة منها (...) كلية ذلك المعنى ووظيفته»[207].

بدلًا من تجميع بسيط للانطباعات الحسية والتمثلات، تقوم المفاهيم بمفصلتها وتنظيمها، من خلال تقديم نظرة عامة عن الظواهر الجزئية المنفصل بعضها عن بعض، من دون أن يعني ذلك القيام بمزج عَرَضِي وسطحي لأجزائها، وإنما بربط تسلسلي، موحد وعميق لعناصرها. يعكس هذا التوحيد سيرورة تكوين المفاهيم داخل المعرفة العلمية التي تقوم في الأساس «بتقسيم وجود الأشياء إلى أنواع وفئات من خلال استدلال سببي يصلح لدراسة الخيط العام الناظم لها»[208]، وذلك في إطار ترابط تجريدي - تعميمي يصل إلى أقصى مداه من طريق إنتاج «المفاهيم الدالَّة على الجنس» (Concepts génériques). بمعنى أن المفهوم العلمي، في هذا المستوى، يتجاوز العتبة الإمبريقية للمتباين الحسي الأولي ويندرج في شكل خالص منظم ومجرد، ويتمكن من بلوغ مستوى «المفهمة الخالصة»، والولوج إلى عالَم الدلالة الخالصة الذي «يخرج وظائف «الإبانة» (Monstration) المتوارية، في أشكال الواقع الحدسي، من صمتها بهدف فهمها كأنماط خالصة للتقويم الوظيفي ذاته»[209].

إضافة إلى المستوى العالي من المفهمة التجريدية التي يصل إليها المفهوم العلمي، يرى كاسيرر أن هذا المفهوم قد صار، في عصرنا، قائمًا - في جزء كبير منه - على أساس منظومة الأوليات (Axiomatique)[210]، ومتميزًا بطابع

(207) المصدر نفسه، ص 338.

(208) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... 2, p. 212.

(209) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*... 3, p. 335.

(210) يدل هذا المصطلح على نسق منطقي صوري «مبني انطلاقًا من حدود أولية موضوعة باعتبارها فرضيات (أوليات Axiomes)، (...) وقائم على العلاقات المنطقية التي توحد قضاياه بغض النظر عن مضمونها الدلالي». انظر: =

تنبؤي وبِبُعْد مستقبلي إذ «لا يقتصر على تثبيت ما سبقت معرفته من أجل تحديد نِطاقه العام، بل ينطلق دومًا نحو علاقات جديدة مجهولة. فهو لا ينحصر في جمع التشابهات أو الصلات التي تقدمها التجربة، وإنما في خلق ترابطات جديدة»[211].

تزداد أهمية المفهوم الفيزيائي - الرياضي، في العصر الراهن، من خلال قدرته على تشكيل التجارب من دون أن يكون منبثقًا منها، الأمر الذي يسمح له بالتطور بكيفية مستقلة عما هو حسي ملموس، حيث يبين كاسيرر «أن المفهوم لا ينحصر في تشكيل هيكل المشكلات الإمبريقية الظاهرة كلها، وإنما ينفتح أيضًا على المستقبل، ويقدم الوسائل العقلية للتجارب «الممكنة»، ويبين بأي كيفية يمكن تحويل هذه الإمكانية المتصوَّرة، على مستوى النظرية الخالصة، إلى واقع وتفعيلها»[212]. لذلك يتم التأكيد، في مجال المعرفة العلمية، على ضرورة ترك المفهوم حرًا لتنظيم العناصر المتنافرة، وتوحيد الأجزاء المتناقضة. فهو منهج أكثر مما هو موضوع للبحث والدراسة، ويشكل «طريقة للفتح أكثر منه سبيلًا مفتوحًا يسير الفكر فيه قدمًا. وفي هذا الفتح يكون في إمكان هذا الفكر أن يتصرف باستقلال، لأنه لا يرتبط بأهداف غير متغيرة، ثابتة مسبقًا في

Elisabeth Clément [et al.], *Pratique de la philosophie de A à Z*, [De A à Z] (Paris: Hatier, 1994), p. 34. =

نشير، في هذا الإطار، إلى أن كل بناء قائم على منظومة الأوليات يخضع لمجموعة من الشروط هي كالآتي:

«- يجب النص صراحة على الحدود الأولية (المفاهيم والألفاظ) التي نعتزم أن نعرف بها جميع الحدود الأخرى.

- يجب النص صراحة على القضايا الأولية التي نعتزم أن نبرهن بواسطتها على جميع القضايا الأخرى.

- يجب أن تكون العلاقات المقامة بين الحدود الأولية علاقات منطقية محض. ويجب أن تبقى هذه العلاقات مستقلة عن المعنى المشخص الذي يمكن إعطاؤه لتلك الحدود.

يجب أن تكون هذه العلاقات هي وحدها التي تتدخل في البرهان، وذلك باستقلال تام عن معاني الحدود». انظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 82.

(211) المصدر نفسه، ص 341.

(212) المصدر نفسه، ص 459.

المعطى، وإنما يضع أهدافًا جديدة، ويتساءل عما إذا كانت هناك طريق تقود إليها، وما هي هذه الطريق»[213].

في ضوء ما سبق، نستنتج أن مجال المعرفة العلمية شكل رمزي متميز. لكن لا يعني هذا التميز، بحسب المنظور الكاسيرري، أنه أفضل الأشكال الرمزية. فهذا المجال عنصر ينتمي إلى منظومة تلك الأشكال، ويؤدي - على غرارها - وظيفة محدَّدة في البناء العام لعالَم الروح. لكنه يتسم باستقلالية وخصوصية في سيرورة تشييد وتشكيل علاماته وأدواته التي لا تظهر كانعكاسات انفعالية وسلبية لوجود معطى سلفًا، وإنما بمنزلة وسائط و«رموز عقلية يتم خلقها بكيفية مستقلة»[214] تتجاوز كل ادعاء أو أمل باستيعاب الواقع وإعادة إنتاجه بكيفية مباشرة ومرآوية.

كما يمكننا القول إن الدلالة هي الوظيفة المهيمنة في مجال المعرفة العلمية، لأن إذا أُسست الرمزية الأسطورية على وظيفة التعبير، واعتمدت الرمزية اللغوية على وظيفة التمثل، فإن الرمزية العلمية تستند إلى وظيفة الدلالة الخالصة، نتيجة تغلغلها في مجال «المفهمة»، واعتمادها على رموز رياضية - فيزيائية موغلة في التجريد.

انطلاقًا مما ذُكِر في هذا الفصل، نخلص إلى أن كل شكل رمزي يتوافر على خصوصية من حيث طبيعة سيرورته التكوينية، ووظيفته الرمزية.

وهذه الخصوصية لا تمنح أفضلية لشكل رمزي، لأن على الرغم من تميز مجال العلم بالدقة وتقدمه، وبالنظر إلى تفوقه، والحظوة التي لديه في العصر الراهن، فذلك لا يعني أنه أفضل الأشكال الرمزية.

بتعبير آخر، لا تسمح الدقة التي تميِّز العلم بإمكان الاحتفاظ به وحده وإقصاء غيره من الأشكال، أو جعله باراديغمًا لها في أحسن الأحوال. بالعكس، فكاسيرر يؤكد استقلالية الأشكال الرمزية وخصوصيتها من دون الرفع من

---

(213) المصدر نفسه، ص 340.

(214) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 15.

قيمة شكل على حساب آخر؛ إذ لكل تلك الأشكال مكانتها ونصيبها وقيمتها وأهميتها في تشكيل عالَم الثقافة الإنسانية. لكن في هذا الصدد، يُثار الإشكال الآتي: هل الخصوصية والتميز اللذان يطبعان كل شكل رمزي يعنيان غياب الوحدة بين الأشكال الرمزية وانعدام إمكانية إيجادها، أم هناك مبدأ تتشكل وتُبنى على أساسه خصوصية كل شكل منها، أو مصدر تنبع منه تشكيلاتها المختلفة، وتكون تعبيرًا عن تجلياته المتنوعة؟

الفصل الثامن

إشكالية وحدة الرمز ونسقيتها

يُعد البحث عن كيفية توحيد المجالات الرمزية من الإشكالات المركزية في فلسفة كاسيرر؛ لأن، بعد عرضه تلك المجالات وتأكيده استقلالية كل واحد منها، وجد نفسه أمام أشكال رمزية متعددة. فكان لزامًا عليه أن يبحث عمّا يُوحِّدها، ويربط بينها في إطار منظور نسقي محدَّد. لذا ارتأينا أن ننطلق في هذا الفصل من الإشكالية الآتية: هل يمكن الحديث عن وحدة الأشكال الرمزية، أي عن خط ناظم تتوحد وفقه، أم أن هذا غير موجود ولا يمكن إيجاده، بالنظر إلى استقلالية كل شكل رمزي وخصوصيته كما تبيّن لنا سابقًا؟

نسجل، في هذا المقام، أن هذه الإشكالية كانت حاضرة عند كاسيرر نفسه، وكان واعيًا بها، حيث يقول: «في نهاية الطريق الطويلة التي مرت بها تأملاتنا، ننظر إلى الوراء من أجل المقارنة بين الأوجه المختلفة التي قدمت نفسها في المراحل المختلفة لسفرنا، وتوحيدها، فنجد أن محاولة القيام بمثل هذا التوحيد تواجه صعوبة مرتبطة بإشكالية بحثنا نفسه ومنهجه»[1]. لذا، يمكننا

(1) Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Ed. by J. Krois et O. Schwemmer (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), p. 3, in: Steve G. Lofts, *Ernst Cassirer: La Vie de l'esprit: Essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*, Accent (Paris: Peeters-Vrin, 1997), p. 1.

نشير، في السياق نفسه، إلى أن هاجس التفكير في وحدة الأشكال الرمزية لدى كاسيرر حاضر في نص آخر يؤكد فيه أن منطلق التحليل الفلسفي وغايته يتمثلان في كون «خيوط الأشعة المتنوعة المتفرقة - ظاهريًا - تجمع معًا في بؤرة واحدة (...). ترى هل استطعنا أن نثبت هذه النقطة الرئيسة؟ ألم تدلنا تحليلاتنا كل بمفرده على نقيض ذلك؟ ذلك أننا كنا طوال هذا البحث نؤكد الطابع الخاص =

القول إن وحدة الأشكال الرمزية ونسقيتها «إشكالية سواء بالنسبة إلى كاسيرر أو بالنسبة إلينا»[2].

نضيف، إلى هذا القول، إننا إذا أخذنا الرمز حلًا لهذه الإشكالية، باعتباره المحور الأساس الذي لا محيد عنه لفهم فلسفة الأشكال الرمزية، فإننا نشير - كما سجلنا ذلك في حينه - إلى أن هذا المفهوم هو من المفاهيم التي تواجه صعوبة في التحديد والوضوح عند كاسيرر، «فالرمز هو النقطة المركزية لفلسفة الأشكال الرمزية، الذي وحده يسمح بإدراك ماهيتها ووحدتها النسقية. إلا أن هذا العنصر كان يعتبر، حتى في حياة كاسيرر، من أعقد العناصر، بل وأكثرها غموضًا»[3].

يجدر بنا التنبيه إلى أن غموض الرمز أدى إلى انبثاق مقاربات تأويلية عدة في خصوص الوحدة النسقية لفلسفة الأشكال الرمزية، ويمكن إجمالها في مقاربتين: أولى ترفض الحديث عن نسقيةٍ في التفكير الكاسيرري، وتنفي كل وحدة نسقية عنه، حيث «لا يكون سوى تاريخ لامع»[4]؛ وثانية تؤكد نسقية فلسفة كاسيرر، لكنها تنطلق من «اعتبار أحد الأشكال الرمزية براديغم (Paradigme) للوظيفة الرمزية كما هي، وتُفسر كلية المشروع الفلسفي انطلاقًا من ذلك الشكل»[5].

نسجل هنا أن في هاتين المقاربتين «عيبًا تأويليًا»[6]، لأنهما لا تتفقان مع مبادئ فلسفة كاسيرر، كما سنبين لاحقًا؛ إذ لا يمكن نفي صفة النسقية عنها

= والمبنى الخاص لكل شكل من الأشكال الرمزية للأسطورة واللغة والفن والدين والتاريخ والعلم». انظر: إرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**، ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم (بيروت: دار الأندلس، 1961)، ص 370-371.

(2) Lofts, p. 4.

(3) Fabien Capeillères, «L'Édition française de Cassirer,» *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 97, no. 4 (Octobre-Décembre 1992), p. 500.

(4) المصدر نفسه، ص 500.

(5) المصدر نفسه، ص 500.

(6) المصدر نفسه، ص 500.

تمامًا من جهة، ولا يمكن اتخاذ أحد الأشكال الرمزية باراديغم لتفسير نسقيتها وإثباتها من جهة أخرى.

بالنسبة إلى الجانب الأول، يمكن التأكد منه منذ أن وضع كاسيرر اللبنة الأولى لمشروع فلسفة الأشكال الرمزية، حيث رأى أنها تهدف إلى تقديم «فلسفة تتوافر على نسقية الروح، ويمكن لكل شكل جزئي فيها أن يستخلص معناه من المكانة التي يحتلها فيها، وحيث يمكن لقيمته ودلالته أن تَكُونا وظيفةً لغنى وخصوصية علاقاته مع طاقات روحية أخرى، ومع كليتها في نهاية المطاف»(7).

أما بالنسبة إلى الجانب الثاني، فنرى أن المشروع الفلسفي الكاسيرري يهدف، في أساسه، إلى «إقامة الوحدة النسقية التحتية لأنماط الوجود المختلفة هذه، من دون اختزالها في شكل واحد متفوق للوغوس»(8).

بعد إثباتنا صفة النسقية المميزة لفلسفة الأشكال الرمزية، نرى أن من اللازم الكشف عن وحدة هذه الفلسفة بشكل يتماشى مع تفكير كاسيرر، ولا يمكن أن يتحقق ذلك، في نظرنا، إلا من طريق تأويلها بكيفية لا تناقض فيها المنطق الداخلي لذلك التفكير. وهذا يستدعي استبعاد المقاربتين التأويليتين، المشار إليهما أعلاه، كما يقتضي ضرورة القيام بـ«تأويل شامل لفلسفة كاسيرر (...) يكشف عن وحدتها المضمرة»(9). بعبارة أدق، نرى أن الكشف عن تلك الوحدة يستلزم تأويلًا يتفق مع مبادئ الفلسفة الكاسيررية، ويُطبِّق هذه المبادئ على تلك الفلسفة نفسها.

ارتأينا أن الكشف عن وحدة فلسفة الأشكال الرمزية الذي يتماشى مع تفكير كاسيرر يمكن أن يتم من خلال مدخلين: مدخل بنيوي - وظيفي ومدخل ترنسندنتالي - فينومينولوجي، لأن تفكير هذا الفيلسوف يؤسس، بوجه خاص، على مفهومي البنية والوظيفة، وعلى المنهجين الترنسندنتالي والفينومينولوجي.

---

(7) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1. Le Langage*, Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 23.

(8) Lofts, p. 20.

(9) المصدر نفسه، ص 4-5.

أولًا: المدخل البنيوي - الوظيفي

انطلاقًا من النتائج التي تم التوصل إليها، من خلال التحليلات السابقة، يتبين لنا أن إشكالية وحدة فلسفة الأشكال الرمزية ونسقيتها تحتاج إلى، بل وتقتضي، القيام بتأويل يستحضر العناصر البنيوية المكوِّنة لهذه الفلسفة والمستخدمة فيها. ونرى أن هذا القول يجد مبرراته الأساسية في أفكار كاسيرر نفسها.

نسجل، في هذا المقام، أن فلسفة الأشكال الرمزية تقوم على أساس بنيوي. والبنية تحضر فيها باعتبارها مفهومًا ضروريًا لحل مجموعة من إشكالات العلوم الثقافية، وخصوصية الأشكال الرمزية ووحدتها.

بالنسبة إلى مفهوم «البنية» نشير، في البداية، إلى أن «كاسيرر يستخدم في أغلب الأحيان مصطلح (Struktur) ومرادفاته الألمانية (Aufbau) و(Gefüge)، عند الحديث عن الطبيعة الخاصة للأشكال الرمزية المختلفة»[10]، ويتحدث عن خصوصية الأشكال الرمزية وتميز بعضها عن بعض الآخر استنادًا إلى «شكل بنيوي»[11] محدَّد، أو «مبدأ بنيوي منسجم»[12]، عِلْمًا أن إذا كانت فلسفة كاسيرر تهدف إلى تحديد البنية الخاصة بكل شكل من تلك الأشكال، فإن ذلك من أجل أن يصير فهمها ممكنًا، في نهاية المطاف، باعتبارها كلية عضوية تسودها الوحدة والنسقية.

يظهر لنا أن البعد البنيوي حاضر في نصوص كاسيرر، المتقدم والمتأخر منها، حيث نجده يؤكد أن «إلى حد الآن، حاولنا إثبات كيف أن الأشكال الرمزية الفردية - اللغة، الأسطورة، المعرفة العلمية - هي لحظات بنية واقع

(10) المصدر نفسه، ص 9-10.

(11) نشير، هنا، إلى أن كاسيرر يؤكد ضرورة جعل «وحدة الثقافة (...) معقولة انطلاقًا من «وحدة شكل بنيوي» للروح». انظر:

Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2, La Pensée mythique*, Traduction de l'allemand et index par Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 27.

(12) Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture: Cinq études*, Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collab. de Joël Gaubert; [Présenté] par Joël Gaubert, Passages (Paris: Éditions du CERF, 1991), p. 89.

روحي ما. وكل شكل منها يَمْثُل أمامنا مع مبدأ معماري ومستقل، وبنية مثالية، أو بالأَوْلى (...) مع طريق مميزة للبَنْيَنَة»[13].

نتبّه، في الإطار نفسه، إلى أن كاسيرر استعان بمفهوم «البنية»، كما يحضر في المجالين اللغوي والفني من أجل فهم الثقافة ومكوناتها. فعلى غرار حاجة عالم اللغة ومؤرخ الفن إلى منظور نسقي ومقولات بنيوية في دراسة موضوعات اللغة المتنوعة ومراحل تشكل الفن المتعددة، يؤكد كاسيرر أن دراسة الثقافة الإنسانية برمتها وأشكالها الرمزية المختلفة تستلزم، بدورها، مثل ذلك المنظور وتلك المقولات.

لذا، يرى كاسيرر أن فلسفة الأشكال الرمزية تسعى إلى الوصول إلى تركيب الأشكال الرمزية كلها؛ لأن «الفلسفة لا تستطيع أن تكتفي بتحليل صور فردية من الحضارة الإنسانية، وإنما تفتش عن نظرة تركيبية عامة تشمل تلك الأشكال الفردية جميعًا (...). على الفكر الفلسفي أن يستكشف وحدة العمل في التنوع والتكثر غير المحصور في الصور الأسطورية والعقائد الدينية والأشكال اللغوية والآثار الفنية»[14].

نشير هنا إلى أن فلسفة الأشكال الرمزية تستند، في منظورها البنيوي، إلى بنيوية هومبولدت التي تؤكد ضرورة مقاربة اللغة من حيث كونها بينة «عضوية»، يكون فيها «الكل متقدمًا منطقيًا على الأجزاء، ويأخذ كل جزء

(13) Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte*, p. 48, Cited in: Lofts, pp. 10-11.

نشير، في هذا السياق، إلى وجود همزة وصل، بين كاسيرر والاتجاه البنيوي المعاصر، تتمثل في تشييدهما منظورًا بنيويًا، ليس في استخدامهما مفهوم البنية فحسب. فبخصوص علاقة فلسفة كاسيرر بالبنيوية المعاصرة، يقول لوفتس: «بالتأكيد، لا يمكن لمجرد حضور مصطلحي «Struktur» و«Aufbau» أن يقيم بالضرورة قرابة بين فلسفة كاسيرر وحركة البنيوية (...). لكن في نهاية مشوار عمله، حين بدأ كاسيرر في اكتشاف أفكار البنيويين - خصوصًا دوسوسير (de Saussure) وتروبتسكوي (Troubetzkoï) وجاكبسون (Jakobson) - بدأت تظهر، في أعماله، بعض الإحالات الإيجابية على البنيوية». انظر: Lofts, pp. 11-12.

(14) كاسيرر، ص 138-139.

دلالته من مكانته داخل الكل»[15]. فصاحب فلسفة الأشكال الرمزية يعتبر، بدوره، أن الشكل الرمزي هو في الأساس «مبدأ للبنينة، (...) وطاقة الروح التي تُمَفْصل الروح مع العلامات الحسية»[16]. وتتجلى هذه الفكرة بوضوح في كيفية فهم كاسيرر للشكل الرمزي؛ إذ يتصوره «بمعنى التكوين. فالشكل الرمزي، باعتباره فاعلية تكوينية أو فاعلية حرة، نتاج للروح أو فاعلية مستقلة، يستند إلى البنية»[17].

في ارتباط بهذا التصور البنيوي، يُشيِّد كاسيرر فلسفته اعتمادًا على مورفولوجيا غوته، إلى حد أنه يعتبر مشروعه الفلسفي مورفولوجيا للروح. بعبارة أخرى، «يمكن فهم مصطلح مورفولوجيا بالمعنى الذي أعطاه إياه غوته. وبقدر ما سبق لكاسيرر أن أقام صلة بين المورفولوجيا والبنيوية، يبدو أنه أقام أيضًا الصلة بين فلسفته الخاصة والبنيوية»[18].

يجدر بنا التنبيه هنا إلى أن هذا الجانب البنيوي لا يمكن فهمه بانفصال عن جانب آخر يرتبط به ويكمله، يتمثل في الوظيفة. فكما بيّنا سابقًا، يحتل هذا المفهوم مكانة متميزة في فلسفة كاسيرر، فلا يمكن فهمها من دونه. بعبارة أدق، يُضاف إلى مفهوم البنية مفهوم الوظيفة الذي بفضله حاول كاسيرر معالجة مجموعة من الإشكالات، وسعى إلى إيجاد حل لإشكالية وحدة الأشكال الرمزية؛ إذ «من اللازم إيجاد وظيفة مشتركة من خلال تعدد الوظائف التشكيلية للتعبيرات الثقافية للروح. فالوظيفة الرمزية، في تعريفها الأكثر تجريدًا باعتبارها فاعلية أو طاقة للروح، هي التي تقدم الحل للمشكل»[19].

انطلاقًا مما قلناه سابقًا عن تصور كاسيرر لمفهوم «الوظيفة»، نلحظ

---

(15) Lofts, pp. 12-13.

(16) Thierry Simonelli, «La Philosophie des formes symboliques dans le contexte,» dans: *Ernst Cassirer: Geist und Leben*, Ouvrage collectif coordonné par Françoise Lartillot, De l'allemand (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2003), p. 49.

(17) المصدر نفسه، ص 94-95.

(18) Lofts, p. 13.

(19) Simonelli, p. 101.

استمرارية حضور هذا المفهوم حتى في تصوره للأشكال الرمزية وطبيعة العلاقات بينها. فمن خلال مفهوم «الوظيفة»، يُحدّد قانون الكل تسلسلَ العناصر وفق قاعدة «التوالي» (Progression)، من دون أن يكون ذلك القانون جزءًا من سلسلة تلك العناصر[20]. بعبارة أخرى، يكون «قانون الكل دومًا محايثًا في كل عنصر من السلسلة التي يشكلها ذلك القانون، باعتباره قاعدة التوالي التي تعيّن لكل عنصر مكانته وتنظم العناصر كلها داخليًا في كلّ عضوي. غير أن قانون السلسلة لا يكون أبدًا مُعَبّرًا عنه في أي من عناصرها ولا بمجموع عناصرها كلها، لأنه يُمثل السلسلة كلها باعتباره قانونًا محدِّدًا للحد الداخلي لكل عنصر ممكن من هذه السلسلة»[21].

تبعًا لقانون الوظيفة هذا، لا تبقى عناصر السلسلة مشتتة وغير منظمة، وإنما تتوحد وتنتظم حول «مركز مرجعي»، وتنتظم في وحدة ماهوية ذات أساس منطقي - دلالي لا أنطولوجي - جوهري، يمثل كل عنصر منها، بالنظر إلى الوضعية التي يحتلها في تلك السلسلة، «كلية المعنى ووظيفته»[22].

يمكن، في ضوء ذلك، أن نلحظ أن ما قاله كاسيرر عن مفهوم الوظيفة وقانونها وكيفية اشتغاله، ينطبق على الأشكال الرمزية ومسألة تعددها ووحدتها. فهذه الأشكال يمكن اعتبارها بمنزلة عناصر سلسلة معينة لا يمكن أن تتحدد دلالتها إلا من خلال تحديد وضعيتها داخل الكل، وهذه الوضعية لا يمكن إدراكها إلا من طريق فهم الوظيفة الرمزية المتحكمة بكل شكل رمزي. وذلك بالنظر إلى كون الفكرة - التي مفادها أن دلالة عنصر جزئي تتحدَّد انطلاقًا من وضعيته ووظيفته في البنية الكلية - هي «فكرة تنطبق على الأشكال الرمزية المختلفة باعتبارها تعبيرات عن الوظيفة الرمزية»[23]، عِلْمًا أن التوصل إلى هذه

---

(20) Ernst Cassirer, *Substance et fonction: Éléments pour une théorie du concept*, Traduit de l'allemand par Pierre Caussat, Le Sens commun; 50 (Paris: Les Éditions de Minuit, 1977), p. 28.

(21) Lofts, pp. 19-20.

(22) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3, La Phénoménologie de la connaissance*, Traduction et index de Claude Fronty, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1972), p. 338.

(23) Lofts, p. 26.

الوظيفة الرمزية، باعتبارها كُلًا، يتم من طريق تحديد تلك الأشكال الرمزية، وأن «الكل لا يكتسب انطلاقًا من الأجزاء، وأن كل وضع خاص بجزء ما يتضمن وضع الكل (...) في بنيته وشكله العامين. فكل فرد (...) يشكل، في الأصل، جزءًا من مركّب محدَّد يُعَبِّر عن قاعدته»[24].

بناءً على هذا المنظور الوظيفي، يمكن اعتبار الأشكال الرمزية عناصر جزئية مترابطة في سلسلة واحدة، تمثِّل الوظيفة الرمزية القانون الكلي المتحكم بتلك العناصر، لكن من دون أن يكون جزءًا منها؛ لأن «الكلي الذي ينظم سلسلة معينة لا يمكن أن يكون عنصرًا في هذه السلسلة (...). فما هو حاضر بالنسبة إلى الوعي هو تجل ملموس لشكل ما، وليس الشكل نفسه»[25].

لكن ما ينبغي أخذه في الحسبان، هنا، هو أن على الرغم من أن الوظيفة الرمزية لا يمكن أن تكون عنصرًا في السلسلة التي تمثلها، فـإن ذلك لا يعني انعدام حضورها تمامًا، بل على العكس. فتلك الوظيفة حاضرة، ولا بد من تحديد حضورها، عند القيام بعملية الاشتقاق، من أجل تفادي الوقوع في «تراجع» (Régression)، يستمر إلى ما لا نهاية. لكن ينبغي تصور ذلك الحضور، بكيفية «محايثة» و«متعالية» في الآن نفسه؛ لأن الوظيفة الرمزية حاضرة في العناصر كلها وفي علاقاتها في ما بينها، من دون أن تكون هي بدورها عنصرًا منها. لذا، فإن «القدرة على إدراك هذه المحايثة - التعالي، أي حضور الكلي هذا ضمن العناصر الجزئية (...)، هي قدرة أساسية في عمل كل نمط من أنماط الوعي الرمزي»[26].

بعبارة أخرى، إن الوظيفة الرمزية هي التي تضمن ترابط الأشكال الرمزية ووحدتها، وتنفي انعزال بعضها عن بعض، لأنه بفضلها «لا يمكن أي شكل رمزي أن يوجد بمعزل عن الأشكال الأخرى. فكل واحد منها يشكل عنصرًا، أو لحظة ضرورية في حضور الدلالة أو صيرورتها»[27].

(24) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... I*, p. 45.

(25) Lofts, p. 30.

(26) المصدر نفسه، ص 32.

(27) المصدر نفسه، ص 31-32.

هكذا، يمكننا القول إن على الرغم من الاختلاف القائم بين الأشكال الرمزية، باعتباره اختلافًا كيفيًا في أنماط منح المعنى، فهي - في نظر كاسيرر - لحظات ضرورية في الفهم، وعناصر أساس تقوم بوظيفة تمثيل الكل الروحي والتعبير عنه. ولا يمكن استخلاص دلالة كل عنصر منها إلا انطلاقًا من وضعيته داخل سلسلة هذا الكل. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «ليست اللغة والفن والأسطورة والدين، في الحقيقة، موجودات خلقت منعزلة أو كونت عرضًا، وإنما هي مرتبطة معًا برباط مشترك، إلا أن هذه الرابطة ليست رابطة جوهرية (...)، وإنما هي رابطة وظيفية. والشيء الذي يجب أن نتغلغل في البحث عنه هو الوظيفة الأساسية التي يؤديها الكلام والأسطورة والفن والدين، فنتطلبها بعيدًا وراء أشكالها ومنطوقاتها التي لا تحصر، وهذا بالتالي هو ما يجب أن نتتبعه حتى نبلغ به أصلًا مشتركًا»[28].

نسجل، في هذا الإطار، أهمية مفهوم «الوظيفة» داخل الفلسفة الكاسيررية، بالنظر إلى كونه ميكانيزمًا أساسيًا يساهم في تفسير دينامية العلاقة التي تجمع بين الأشكال الرمزية المختلفة، المنظمة في إطار كل عضوي موحد، والمعبرة عن طاقة روحية واحدة، حيث إن مصير كل شكل رمزي، على الرغم من تميزه وخصوصيته، مرتبط بمصير الأشكال الأخرى ومقصدها المتمثل في الانتقال من مستوى الانطباعات والانفعالات إلى مستوى التعبير عن الفاعلية الخالصة للروح. لهذا «ينبغي على الفكر الفلسفي النظر إلى هذه الاتجاهات (...) من أجل فحص فرضية إمكان إرجاعها جميعها إلى وحدةِ نقطةٍ وسيطةٍ، إلى مركز مثالي. غير أن من وجهة نظر نقدية، لا يمكن أن يكون هذا المركز وجودًا معطى، بل مهمة مشتركة ينبغي القيام بها. فعلى الرغم من تعددها الداخلي، تندرج إنتاجات الثقافة المختلفة (...) ضمن إشكالية واحدة عامة»[29].

بتعبير آخر، يمكن رد الأشكال الرمزية كلها إلى مبدأ روحي واحد، شرط النظر إليها باعتبارها أعضاء مكونة للروح نفسها، لا مجرد نسخ لها، حيث

(28) كاسيرر، ص 135.

(29) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 21.

تتميز بترابطها وتعاونها في ما بينها على الرغم من أن «لكل عضو منها وظيفته وتجلياته الخاصة به. لذا، لا تكمن المهمة المطروحة في وصف هذه التجليات من جهة تجاورها فحسب، بل في فهمها من جهة تداخلها، وفي تصورها من جانب ترابطها النسبي مثلما هو الشأن بالنسبة إلى استقلالها النسبي»[30].

تجدر الإشارة إلى أن اعتماد كاسيرر على مفهوم «الوظيفة» لمعالجة إشكالية وحدة الأشكال الرمزية، هو تعبير، صريح وضمني، عن تبنيه التصور الوظيفي - الدينامي، وسعيه إلى تجاوز التصور الجوهري - الاستاتيكي، حيث واصل كاسيرر السير في الطريق الكانطي، المستندة إلى مفهوم «الوظيفة»، ووسَّعها لتشمل الثقافة الإنسانية كلها. بعبارة أخرى، «صارت أولوية الوظيفة على الجوهر هي الآلية التي حاول كاسيرر، من طريقها، تفسير وحدة الأشكال الرمزية (...). فبدلًا من النظر إلى هذه الأشكال بكيفية موضوعية ينبغي اعتبارها من وجهة نظر ذاتية تفهمها بوصفها التعبيرات المختلفة عن الطاقة الروحية نفسها الخاصة بالروح الإنسانية (...). وما ينبغي البحث عنه ليس هو وحدة الـ«شيء»، أو الموضوع المطلق، وإنما وحدة الروح، أي وحدة الطاقة الروحية في تعدد «الأشكال الرمزية» كله»[31].

خلاصة القول، تتبين لنا الأهمية التي يوليها كاسيرر لمفهومي «البنية» و«الوظيفة» في مشروعه عن الأشكال الرمزية بصفة عامة، وفي حل إشكالية وحدة هـذه الأشكال ونسقيتها بصفة خاصة. فهما بمنزلة مفتاحين أساسيين لقراءة فلسفة الأشكال الرمزية في خصوصيتها وشموليتها، حيث لا يمكن فَهْم طبيعة أي شكل رمزي إلا باستحضار مفهوم «البنية»، كما لا يمكن تحديد أي عنصر من عناصره إلا في ارتباط بهذه البنية التي تتميز بكونها كلية عضوية - وظيفية. فالأساس الذي تقوم عليه فلسفة الأشكال الرمزية، من المبتدأ إلى المنتهى، بنيوي - وظيفي، ولا يمكن النظر إليها من دون استحضار هذا الأساس.

(30) Ernst Cassirer, *Langage et mythe, À propos des noms de dieux*, Traduit de l'allemand par Ole Hans-Love, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1973), p. 17.

(31) Lofts, pp. 147-148.

ثانيًا: المدخل الترنسندنتالي - الفينومينولوجي

إضافة إلى المدخل البنيوي - الوظيفي، يمكن مقاربة إشكالية الوحدة والتعدد في فلسفة الأشكال الرمزية من خلال مدخل يجمع بين بعدين اثنين: ترنسندنتالي وفينومينولوجي.

في خصوص البعد الأول، يمكن القول إنه إذا كان كانط سعى إلى تحديدٍ ترنسندنتالي للمعرفة الممكنة، أي إلى «تحديد الشروط التي يمكن، من طريقها، أن توضع الموضوعات داخل التجربة»[32]؛ فإن كاسيرر انطلق من هذا الأساس وبحث عن شروط إمكان أشكال متنوعة من الترميز، باعتبارها أنواعًا مختلفة من «التجربة»، حيث وسّع مجال النقد، فانتقل من نقد العقل إلى نقد الثقافة. من هنا، فإن «أول قاعدة إبيستمولوجية ينبغي احترامها هي اعتبار كل شكل رمزي ميدانًا موضوعيًا مستقلًا، ومجالًا للتجربة مشروطًا بمشروعية مثالية خاصة به. وينبغي أن تشكل خصوصية هذا الميدان موضوع دراسةٍ تقوم باكتشاف تمفصل القواعد الترنسندنتالية التي تُنَظِّم ظهور الظواهر الموضوعة فيه وشكلها»[33].

لكن الحديث عن استقلالية كل شكل رمزي وقدرته التركيبية الداخلية المميزة له لا يعني غياب إمكانية للحديث عن تركيب الأشكال الرمزية كلها باعتبارها مجالات مختلفة من التجربة. فكي يتمكن كل شكل منها من أن يتخذ صفة الشكل الرمزي، ينبغي أن يكون معبّرًا عن فاعلية الروح بصفة عامة، وحاملًا مبدأ روحيًا ثابتًا بصفة خاصة، يتمكن التحليل الترنسندنتالي من الكشف عنه وتحديده. لذا، «تأخذ فلسفة الأشكال الرمزية على عاتقها القيام بمهمة دقيقة وأساسية تتجلى في العمل، من طريق التحليل الترنسندنتالي، على استخلاص العناصر الدائمة في مجرى التجربة»[34].

---

(32) Olivier Feron, *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*, Philosophie, épistémologie (Paris: Éd. Kimé, 1997), p. 41.

(33) المصدر نفسه، ص 45.

(34) Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, Commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2007), p. 146.

يظهر لنا أن التركيب بين الأشكال الرمزية دفع كاسيرر إلى البحث عن تلك العناصر. وفي نظرنا، لم يأت له الحصول عليها إلا انطلاقًا من نظرية القبلي الكانطية. من هنا، يبْرُز الترابط بين كانط وكاسيرر في بحثهما عن شروط إمكان الأحكام التركيبية القبلية. فكاسيرر يقوم «بتحليل الوظيفة المفهومية، أي طريقتنا في «وضع حكم ما على (الـ) معطى وتشكيلـه»، من أجل «العودة إلى مسلماته وأسسه» (...). ويُعتبَر الحكم بسطًا للطاقة التكوينية للروح في ترتيب عالَم التجربة المباشرة وتنظيمه، ونتيجةً لتموضع الروح وتَجَسُّدِها. فكل رمز، باعتباره نتاجًا لهذا البسط، هو حُكم، وتلاقي العنصر الروحي للشكل مع العالَم الحسي (...) هو تركيب»[35].

يجدر بنا التنبيه هنا إلى أن أساس ذلك التركيب لا يوجد بعيدًا من الإنسان أو مفارقًا له، وإنما يوجد فيه. فهو تركيب «غير محتوى في الموضوع، وإنما تقدمه الذات لتقول شيئًا ما عن الموضوع (...). فالذاتية حاضرة في أشكال التعبير كلها، حيثما يكون هناك منح للمعنى»[36].

إن عمل كاسيرر هذا، يُبيِّن لنا مشروعه الفلسفي الذي وسع، من خلاله، مجال النقد وانتقل، من طريقه، من «نقد العقل» إلى «نقد الثقافة»، حيث لم يقتصر على البحث في شروط إمكان المعرفة، في مجال العلم فحسب، بل وسَّع مشروعه ليصير بحثًا في شروط إمكان مجالات إنسانية أخرى، كاللغة أو الأسطورة ...إلخ. ومن ثم، قام بـ«إثبات تاريخية العقل وتوسيع حدوده، مما يعطي معنى آخر للقبلي»[37].

يُعَدُّ «القبلي»، في الفلسفة الكاسيررية عن الثقافة، قاعدة تنظيمية ومبدأ يقوم عليه عمل الوظائف الرمزية، وشرطَ تكوين الأشكال الرمزية وتشكيل وحدتها. فالقبلي هو الذي يؤسس هذه الأشكال، ويضفي عليها قيمة موضوعية، ويشكل صلاحيتها الكونية، وذلك باعتبارها أشكالًا ناتجة من فاعلية للتشكيل،

(35) المصدر نفسه، ص 149.
(36) المصدر نفسه، ص 150-164.
(37) المصدر نفسه، ص 155.

وهذه الأخيرة ترتبط «بثابت كوني، ووظيفة شكلية تُنْقَل في شكل حسي (...)، حيث لا تريد القيمة الموضوعية والصلاحية الكونية أن تُعبِّرا عن شيء آخر إلا عن امتداد الرمز إلى كل نطاق التجربة الإنسانية بمقتضى القبلي الذي يؤسِّس كل شكل للتعبير الإنساني»[38].

وهكذا، يتبين لنا أن كاسيرر، في عرضه الترنسندنتالي للقبلي، يستند إلى فكرة وجود بنية قبلية هي فاعلية في ذاتها. وهذه البنية ليست محصورة في نطاق معين، إنما توجد في التجارب الإنسانية كلها ووظائفها. وهذا ما يفسر لنا الانتقال الذي عرفه تفكير كاسيرر من «نظرية المفهوم» في كتابه **الجوهر والوظيفة**، إلى «نظرية الرمز» في مؤلَّفِه **فلسفة الأشكال الرمزية**. ففي هذا الأخير، يقوم كاسيرر «بتبرير القيمة الموضوعية لكل صورنا عن العالَم من خلال إسنادها إلى فاعلية التشكيل المنتِجة للرموز، التي تضمن الصلة بين الروحي والمادي»[39]، وليس قيمة المعرفة العلمية «الدقيقة» ومفاهيمها الرياضية - الفزيائية فحسب.

نسجل، في هذا المقام، أن القبلي، في فلسفة الأشكال الرمزية، يؤدي دورين:

- أساس التعدد، حيث يقوم القبلي بتأسيس تعدد الأشكال الرمزية ويُصيِّره ممكنًا؛ إذ يمكن اعتباره مبدأ عمل الروح ووظيفة منح المعنى الحاضرة في موضوعاته المختلفة كلها، وأشكال ظهوره المتنوعة. لذا، يمكن «أن يُقال القبلي أولًا على الروح باعتبارها قدرة تكوينية أو قدرة على الموضعة. فبصفته شرطًا لموضعة المعطى، لا يتموضع هذا القبلي إلا في المعطى نفسه (...). كما يقال على الحكم باعتباره فاعلية لإرجاع الجزئي إلى الكلي أو «الموقف المقولاتي». وما يمنح خصوصيته للحكم (...) هي القاعدة غير المادية التي تشكل مبدأ ربط المعطى»[40].

---

(38) المصدر نفسه، ص 158-159.

(39) المصدر نفسه، ص 161.

(40) المصدر نفسه، ص 151.

- أساس الوحدة، حيث تتمثل «وظيفة القبلي» في تأسيس الوحدة داخل التعدد، باعتباره وحدة دلالية في أساسها. فإذا كان كاسيرر قد دافع عن فكرة استقلالية الأشكال الرمزية بعضها عن بعض، فإنه لم يستبعد إمكان ترابطها وتوحيدها وفق مبدأ روحي قبلي. وعلى الرغم من تعدد تلك الأشكال، «هناك وحدة للدلالة تجمع الأقاليم كلها في وحدة للنسق، حيث تحافظ وحدةُ نسقٍ مركَّبٍ (...)، على الدلالة والقيمة المميزة لكل نسق»[41].

بهذا، نستنتج أن فلسفة الأشكال الرمزية تستند إلى «القبلي»، كما وضعه كانط، حيث يؤكد كاسيرر وجود فاعلية بنائية قبلية تؤسِّس تعددية الأشكال الثقافية ووحدتها في الآن نفسه، كما تضفي مشروعية على تلك الأشكال باعتبارها تعبيرات عن الروح وتجلياتها في عالَم الإنسان، ما يدفعنا إلى التأكيد على وجود ترابط وطيد بين فهم القبلي وفهم الإنسان وثقافته، «فالثقافة، في أشكالها ومستوياتها الأكثر تنوعها، هي خلق للروح، وبالنظر إلى ذلك فهي تعبير عن القبلي. إنها تعبِّر عن الآليات الذهنية والنفسية كلها التي تستخدمها الروح لتدبير المعطى وجعله عالَمًا دالًا ومعقولًا. وبذلك يكون فهم القبلي هو الطريق الملكية للإجابة عن سؤال «ما الإنسان؟»»[42].

تجدر الإشارة، هنا، إلى أن هذا البعد الترنسندنتالي يتزاوج مع بعد آخر يجد جذوره في الفينومينولوجيا، بالنظر إلى أن تحليل كاسيرر للقبلي، باعتباره موحِّدًا وفاعلية تكوينية وشرطَ إمكانِ وحدةِ أشكال الثقافة الإنسانية يقتضي، في الآن نفسه، وصفًا للروح، ودراسةً لتجلياته المختلفة وفاعلياته المتعددة، وبحثًا في سيرورة تكوين تلك الأشكال. بعبارة أخرى، لا يمكن فهم أي شكل رمزي إلا بالكشف عن بنيته الترنسندنتالية من جهة، وهذه البنية لا يمكن أن تنكشف إلا من طريق وصف تجلياتها الرمزية «فينومينولوجيًا»[43] من جهة أخرى. من هنا يمكن القول إن «تعريف القبلي باعتباره علاقة وصلة، وتمديد هذه الصلة

(41) المصدر نفسه، ص 165-166.

(42) المصدر نفسه، ص 167-168.

(43) Feron, p. 45.

إلى الأشكال المسماة ماقبل - منطقية، يمنحان الروح تعريفًا ديناميًا ويفرضان الفينومينولوجيا بوصفها مسلّمة أولية للمعرفة الفلسفية التي تجعل من الإحاطة بكلية أشكال الروح هدفًا لها»[44].

لكن الإشكال الذي يُثار، في هذا المقام، يخص مشروعية هذه المزاوجة بين ما هو ترنسندنتالي وما هو فينومينولوجي في عمل كاسيرر؛ إذ هل يحافظ هذا الفيلسوف على انسجام فلسفته؟ ألاَ تؤثر تلك المزاوجة في الروح الكانطية لفلسفته؟

نرى أن كاسيرر يسير في الطريق النقدية ويوسّعها، من خلال جعلها تنفتح على أشكال متعددة من كيفيات تجلي الروح. وذلك يظهر من خلال كونه لا يعتبر الروح جوهرًا جامدًا، وإنما بنية وظيفية - دينامية، و«تعددية لامتناهية من الحركات ومنح الشكل؛ إذ في كل تفاعل له مع المعطى، ينبثق واقع جديد لا يكون شيئًا آخر سوى واقع فعله الخاص الذي يتجلى بحسب درجات مختلفة من «انعكاس الأشعة» (Réfraction)»[45].

هكذا، بالنظر إلى التعدد الذي يميز الثقافة، باعتبارها متميزة بانفتاح أفقها ودينامية أشكالها الروحية، فإن دراستها تقتضي الاستناد إلى «المنهج الفينومينولوجي»[46]. وهذا المنهج «يمكن أن يبرر بكون فكرة الإنسانية (...) تفترض، من جهة، أن الثقافة ليست نسقًا مغلقًا، إنما وحدة متعددة ودينامية، ومن جهة أخرى، يكون الإنسان الذي لا يتموضع إلا في شكل فعله، هو نفسه وحدة ينبغي تحقيقها. ومن ثم، يتعين على فينومينولوجيا الروح أن تستوعب حياة الإنسان، وتفهم «عناصر هذه الحياة»»[47].

---

(44) Ksouri Ben Hassine, p. 162.

(45) المصدر نفسه، ص 163.

(46) إذا كانت الدينامية تسكن الثقافة وروحها، فإن المنهج الفينومينولوجي الذي يعتمده كاسيرر في دراسة الأشكال الثقافية الرمزية، يتميز بكونه ديناميًا في أساسه، حيث يتمكن، بفضله، من إبراز تلك الأشكال وتمفصلاتها، ويستطيع إظهار ديناميتها، ومتابعة «تبادلات الدلالة التي يخضع لها مفهوما الحقيقة والواقع في ارتباط بالعلاقات الخاصة التي يقيمها كل شكل ثقافي في مجرى التجربة المنتظم». انظر: المصدر نفسه، ص 203-204.

(47) المصدر نفسه، ص 168.

بعبارة أخرى، إذا تميز عالَم الإنسان بالخلق المستمر لذاته من خلال إنتاجه الأشكال الرمزية المعبِّرة عن روحه، يتطلب فهمه الاستناد إلى منهج يكون قادرًا على رصد سيرورة الخلق تلك وأخذها بعين الاعتبار. لذا، نرى أن كاسيرر لم يجد ضالته إلا في المنهج الفينومينولوجي، لأن «إذا كانت نظرية الاغتناء الرمزي تقدِّم شروط إمكان كلِّ فهم للعالم، فإنها لا تسمح بفهم الأشكال الثقافية الملموسة. لذا، يُغيِّر كاسيرر المنظّور، حيث ينتقل من الفلسفة الترنسندنتالية (...) إلى فينومينولوجيا الروح. ويهدف تغيير المنهج هذا إلى تبيين الصلة بين بنيات الثقافة وبنيات الروح. ومن ثم، يتخذ التفكير الفلسفي شكل بحث نقدي وفينومينولوجي في الآن نفسه»[48].

هكذا، استنادًا إلى الفينومينولوجيا، يوكل كاسيرر إلى فلسفة الأشكال الرمزية مهمة قراءة تجليات الروح وتحليلها بكيفية فينومينولوجية؛ لأنه إذا كان هذا التحليل سينصب على فاعليات التشكيل الرمزي وخلق المعنى والدلالة الخاصين بالأشكال الرمزية، فإنه سيكون تحليلًا فينومينولوجيًا للروح الفاعلة التي تصدر عنها تلك الفاعليات وتؤسس. وبذلك، ستكون «الفينومينولوجيا إبانة لحياة الروح»[49]، وسيرورات تشكيلها المتنوعة والمتجددة باستمرار.

نستشف، إذًا، أن هناك تقاربًا بين الفينومينولوجيا الكاسيررية والفينومينولوجيا الهيغلية في قراءة الأشكال الرمزية للثقافة وإبراز وحدتها. لكن هل يمكن القول إن هذا التقارب يصل إلى حد التماثل بينهما؟ إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهل معنى ذلك أن كاسيرر هيغلي النزعة؟ هل يتخلى عن منطلقات الفلسفة الكانطية ليسقط في أحضان المثالية الهيغلية، أم أن كاسيرر يحافظ على نزعته النقدية مع تطعيمها بالفينومينولوجيا الهيغلية، وأن صلته بها لا تصل إلى حد التماهي التام معها؟

نسجل، في البداية، أن كاسيرر نفسه يقر بأنه يستند إلى الفينومينولوجيا كما

(48) المصدر نفسه، ص 200.

(49) المصدر نفسه، ص 162.

ورد تحديدها عند هيغل. يقول: «إذا كنت أتحدث عن فينومينولوجيا للمعرفة، فإن ذلك يكون بالإحالة على الدلالة الأولى للفينومينولوجيا التي أنشأها هيغل من طريق منحها أساسًا ومشروعية نسقيين»[50].

تقوم الفينومينولوجيا، عند هيغل، بمهمة أساس بالنسبة إلى الفلسفة، لأنها تمنحها الأساس الذي يمكن اعتماده من أجل الإحاطة بحقيقة الروح ومسار تطورها وأشكالها. «فالفينومينولوجيا صارت عند هيغل المسلمة الأولى بالنسبة إلى المعرفة الفلسفية التي ينبغي أن تحيط بكلية أشكال الروح، وهي كلية لا يمكنها، في نظره، أن تصبح مرئية إلا في الانتقال من شكل إلى آخر. فالحقيقة هي الكل، لكن هذا الكل لا يمكن أن يُمْنَح دفعة واحدة، إنما ينبغي أن يُظْهِرَه الفكر تدريجيًا بحسب حركته الحميمة الخاصة، وطبقًا لإيقاع هذه الحركة. ووحده هذا الإظهار يشكل وجود العلم نفسه وماهيته»[51].

بالنظر إلى ذلك، يمكننا القول إن هيغل يعتبر أن ماهية مهمة الفلسفة تكمن في قدرتها على الوصول إلى مستوى التعبير عن الروح وتجلياتها في الثقافة الإنسانية. ويؤكد كاسيرر، في هذا الصدد، أن المنظور الهيغلي ينطلق من اعتبار «الفلسفة هي الوعي الذاتي الحقيقي والمطابق للروح، ولذلك لا يكفي أن تقيم قواعد مجردة فقيرة على العمل العام للروح، وإنما يجب أن تستوعب في ذاتها، حقًا، كلية «الروح الموضوعية»، كما تتجلى في الدين والفن، وفي العادات الإتيقية والحق، وفي العلم والدولة. بمعنى أنه ينبغي ألا تحدد شروط الثقافة الروحية فحسب، بل أن تحافظ على امتلائها التام في شكل الفكر»[52].

ارتباطًا بذلك، إذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة، فإن «المطلق» يمثل، عند هيغل، موضوع الفلسفة الرئيس، لأنه «يمتلك الحقيقة وهو الحقيقة

---

(50) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 8.

(51) المصدر نفسه، ص 8.

(52) Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III: Les Systèmes post-kantiens*, Traduction par M. Fichant à l'initiative du Collège de Philosophie, Philosophie, épistémologie, histoire des sciences (Lille: Presses universitaires de Lille, 1983), p. 283.

ذاتها (...)، وكل حقيقة أصيلة لا تبقى قائمة إلا بقدر إنتاج ذاتها انطلاقًا من ضدها (...). فهي لا توجد إلا في هذا المسار المنطقي لإنتاجها - الذاتي، وإثباتها الذاتي»[53]. وهذا المسار المنطقي هو، في الآن عينه، «مسار جدلي» تطوري يمثِّل المطلقُ بدايتَه وغايتَه معًا»[54]. يقول هيغل في هذا الخصوص: «إن الروح التي تعرف ذاتها باعتبارها روحًا هي العلم. هو كمالها، والمملكة التي تشيدها لنفسها في عنصرها الخاص بها (...). وتفترض بداية الفلسفة أو تستلزم أن يوجد الوعي في ذلك العنصر. غير أن هذا الأخير لا يكون مكتملًا وشفّافا إلا من طريق حركة صيرورته فحسب. فالعلم، من جانبه، يقتضي من الوعي الذاتي أن يرتقي إلى هذا الأثير كي يحيا معه وفيه، وليعيش. وفي مقابل ذلك، يمتلك الوعي الحق في المطالبة بأن يمد له العلم ولو السلّم من أجل الوصول إلى تلك المرتبة»[55].

يتبين لنا أن الفينومينولوجيا الهيغلية تعرض المسار الذي ينبغي اتباعه من أجل الوصول إلى مستوى معرفة مسار ظهور الروح وصيرورتها ولحظات تطورها، حيث تقوم فينومينولوجيا الروح بـ«قيادة» الوعي الفردي وتوجيهه، منهجيًا، من طريق السير به من الأشكال الأولى لتجلي الروح، كي يصل إلى مستوى «المعرفة والتأمل الفلسفي»[56]، بكيفية تدريجية. يؤكد هيغل في هذا الصدد، أن «صيرورة العلم عمومًا، أو المعرفة، هي التي تقدمها فينومينولوجيا الروح (...). فالمعرفة، كما تكون في البدء، أو الروح المباشرة، هي ما كان خاليًا مما هو روحي، أو هي الوعي الحسي. وكي تصل إلى المعرفة بحصر المعنى، أو كي تنتج عنصر العلم الذي هو مفهومها الخالص، ينبغي أن تسلك تلك المعرفة طريقًا طويلة ومضنية»[57].

---

(53) المصدر نفسه، ص 238.

(54) G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit I*, Édition et trad. de l'allemand par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Bibliothèque de Philosophie (Paris: Éditions Gallimard, 1993), p. 39.

(55) المصدر نفسه، ص 40-41.

(56) Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, p. 239.

(57) Hegel, pp. 42-44.

نسجل، في ضوء هذا القول، أن هيغل يوجّه نقدًا لكانط حول العلاقة بين الجزء والكل وتركيبهما. فالتركيب - عند كانط - قبلي، وعلى أساسه تَنْتُج وحدة قبلية بين أجزاء معينة، وهذه الوحدة لا تُسْتَنْبَط من الأجزاء، وإنما هي سابقة عليها؛ لأنها «شرط ضروري» لهذه الأجزاء. فـ«القبلية» تجعل من التركيب أساسًا «أصليًا» وأوليًا يسمح بإنتاج وحدة تجمع بين ما هو جزئي وما هو كوني في المعرفة، وهذا النوع من الوحدة لا يكون لاحقًا على هذه الأخيرة وإنما هو «موجود فيها أصلًا من جهة ماهيتها الخاصة»[58].

كما يرى هيغل أن الفلسفة ينبغي ألا تبقى عند مستوى التجريد، وتحديد شروط إمكان التجربة، استنادًا إلى مبادئ تنظيمية خاصة بالعقل، من دون أن تهتم بتجربته الواقعية الملموسة المعبِّرة عن تطور الفكرة المطلقة. فحسب المنظور الهيغلي، ينبغي استنباط التجربة الواقعية من تلك الفكرة، من أجل استيعاب مسار تقدم «العقل» بوصفه «كلًا مكتملًا في ذاته»[59].

لذا، يظهر أن تميز التفكير الهيغلي عن التفكير الكانطي يتمثل في كون هيغل غيّر منطلق التركيب - كما فهمه كانط - وحوَّل طبيعته وأبعاده، حيث انتقل مما هو جزئي إلى ما هو كلي، ومما هو مجرد إلى ما هو ملموس، حيث يقول كاسيرر: «إن مشكل التركيب والوحدة التركيبية قد تم تحويله، من هيغل، من ميدان المعرفة الخالصة إلى ميدان الحياة الروحية الملموسة في كلية تمظهراتها»[60].

بحسب الفينومينولوجيا الهيغلية، تنحل الثنائيات كلها في سيرورة تطورية وحركية لا تضيع فيها أي لحظة جزئية، بل تندمج جميعها في الكلية الروحية النسقية، حيث تنحل ثنائية «الفكر» و«الوجود» في الحركة الجدلية للروح ووحدتها الممتلئة بأشكال متنوعة ومتناقضة تُعبِّر الروح، من خلالها، عن نفسها، وتعي ذاتها فيها. فمهمة الفينومينولوجيا تكمن في عرض سيرورة تطور

---

(58) Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, p. 226.

(59) المصدر نفسه، ص 283-284.

(60) المصدر نفسه، ص 229.

وعي الروح بذاتها انطلاقًا من بدايات وعيها الأولية، ووصولًا إلى «المعرفة المطلقة». وبذلك، فإن «الإسهام الأساسي للفينومينولوجيا يتجلى في كونها أرشدت إلى الطريقة التي يمكن، بفضلها، بلوغ كلية الواقع الروحي انطلاقًا من هذا الجزء الذي نسميه وعيًا طبيعيًا»[61].

يتبين لنا أن الفينومينولوجيا الهيغلية ذات طابع كلياني، سعى صاحبها إلى دمج اللحظات الجزئية كلها في «تركيب مطلق»[62]، وفق سيرورة تطورية تنحل فيها تلك اللحظات جميعها. ونشير، في الآن نفسه، إلى أن هذا التصور يظهر في منظور هيغل للثقافة التي تمثّل، بالنسبة إليه، تسلسلًا يصل، في أوْجه، إلى مستوى الفلسفة التي تعمل على إبراز مبدأ تكوين الأشكال الثقافية (العلم والإتيقا والفن والدين...)، عِلْمًا أن تفكير الفلسفة في الثقافة لا يكون خارجيًا؛ لأنها تفكر فيها من منطلق ذوبان أشكالها الجزئية وانصهارها داخلها. بعبارة أدق، إن «الفلسفة تؤسس أشكال الثقافة بمعنى انحلالها فيها، حيث تَسحب منها قيمتها الذاتية والمستقلة، كي تدمجها وتُلحقَها بهدفها النسقي الخاص بها»[63].

في ضوء ذلك، نرى تقاربًا بين كاسيرر وهيغل يظهر من خلال إدماج فلسفة الأشكال الرمزية لبعض «الحمولات الهيغلية» في الفلسفة النقدية من طريق توسيع مشروع مجال النقد الكانطي. وهو المشروع الذي كان من نتائجه الأساسية: الانفتاح على أشكال ثقافية أخرى ذات مكانة متكافئة، من حيث موضعتها، مع المعرفة العلمية. كما كان من تداعيات ذلك الانفتاح، تأكيد كاسيرر ضرورة اتباع سيرورة تطور الأشكال الثقافية، وإبراز أهمية كل شكل جزئي منها في تكوين تلك السيرورة، حيث يرى أن «فلسفة الأشكال الرمزية متفقة مع الصياغة الهيغلية (...). فهي أيضًا تريد «منح السلَّم» للفرد من أجل قيادته من التشكيلات الأولية، مثل تلك التي نجدها في عالَم الوعي المباشر،

(61) المصدر نفسه، ص 245.

(62) نشير، في هذا الصدد، إلى أن هيغل أراد بهذا النوع من التركيب المطلق أن يتجاوز ثنائية التصور (عالَم الطبيعة وعالَم الحرية)، وإقامة وحدة تركيبية تقضي على التعارض بين «شكل المعرفة ومادتها، بين الكلي والجزئي، بين العقلي والإمبريقي، بين العقل والواقع». انظر: المصدر نفسه، ص 291.

(63) المصدر نفسه، ص 288.

حتى عالَم المعرفة الخالصة. ومن وجهة نظر التأمل الفلسفي، لا يمكن تجنب أي درجة من هذا السلَّم؛ لأنه يمكن، بل ينبغي أن تطالب كل درجة بأن تؤخذ في الحسبان وتُقَدَّر و«تُعْرَف»»[64].

نضيف إلى ذلك أن من نتائج استلهام كاسيرر الفينومينولوجيا الهيغلية إقراره بالصراع القائم في أساس العلاقات القائمة بين أشكال الثقافة، حيث لا يعتبر أن هناك تطابقًا أو تماثلًا بينها، وإنما يؤكد أن وحدة الإنسان وظيفية وجدلية في الآن ذاته، لأنها تتيح، بتعددية أشكالها المتضاربة، تعايش بعضها مع بعض، من دون إقصاء أي شكل منها[65].

نشير، في الإطار نفسه، إلى أن إحالة كاسيرر على هيغل، عند وقوفه أمام مشكل نسقية فلسفة الأشكال الرمزية، مرتبط بعملية الانتقال من نقد العقل إلى نقد الثقافة، حيث يتوسع مجال اهتمام التفكير الفلسفي الذي لم يعد متمحورًا على نظرية المعرفة فحسب، بل صار منفتحًا على أشكال الثقافة كلها باعتبارها أشكالًا متعددة ومختلفة تتموضع، عن طريقها، الروح وتُحَوِّل العالَم ليصبح تعبيرًا عن ذاتها، عِلْمًا أن هذه العملية التي يتم، من خلالها، إضفاء طابع موضوعي على الروح وطابع ذاتي على العالَم، ليست عملية هادئة وسلمية، وإنما تتميز بالتناقضات والصراعات. لذا، فـ«أمام التعدد الصراعي لأشكال الثقافة، يقع على عاتق الفلسفة مهمة إرجاع هذا التعـدد إلى الوحدة وتوسط هذه التعارضات»[66].

لكننا نسجل أن التقارب الملحوظ بين الفينومينولوجيا الهيغلية وفينومينولوجيا كاسيرر لا يعني تماثلهما التام. ففي نظرنا، يحافظ كاسيرر على مسافة نقدية من فلسفة هيغل؛ إذ يختار العودة إلى فلسفة النقد لإيجاد حلٍّ لمشكل نسقية الأشكال الرمزية، مجدِّدًا بذلك انتماءه إلى الاتجاه الكانطي وتشبعه بروح

(64) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 9.

(65) كاسيرر، ص 371.

(66) André Stanguennec, «Néokantisme et hégélianisme chez Ernst Cassirer,» *dans: Ernst Cassirer: De Marbourg à New-York, l'itinéraire philosophique: Actes du colloque de Nanterre, 12-14 octobre 1988*, Éd. sous la dir. de Jean Seidengart, Passages (Paris: Les Éd. du CERF, 1990), p. 56.

المنهج الترنسندنتالي، مؤكدًا أن هذا المنهج يهدف إلى تحقيق نسقية خاصة بالمفاهيم، لكنه لا يستند إلى أي مبدأ نسقي معطى للاستنباط، وإنما إلى وظيفة تركيبية. فما يوحّد المفاهيم هو الوظائف التي تقوم بها في بناء كلية التجربة، وهذه الكلية، بدورها، ليست جوهرًا معطى، إنما وظيفة - بنائية. يقول كاسيرر في هذا الصدد: «إن استنباط محتوى إحدى اللحظات، انطلاقًا من محتوى لحظة أخرى غير ممكن ولا ضروري، لأن وحدتهما لا تكمن في محتوى تعددية غير قابلة للتجاوز وللاختزال تمامًا، وإنما تكمن في وظيفتهما، أي في العملية المشتركة التي ينصهران فيها»(67).

لذا، يرى كاسيرر أن من غير الممكن استنباط التجربة والمبادئ التركيبية من «مبدأ عالٍ» خارج عملياتها. في المقابل، يؤكد الوحدة الوظيفية التي ينتجها ترابط وظائف المعرفة، ويمكن بفضلها فهم تعددية الأشكال ووحدتها؛ إذ إن مبدأ التوحيد والتركيب قائم في التجربة لا خارجها، لأنه ليس «علة» متعالية على العناصر التي يتم توحيدها كما لو أنها معلولات ناتجة منها. بعبارة أدق «إن تعددية الأشكال لا تُشتَق أبدًا، بكيفية استنباطية، من النقطة العليا، التي تسمح الفلسفة الترنسندنتالية بأن ترتبط بها، لكن وحدة الوعي الذاتي تظهر، مباشرة، في الآن نفسه، بوصفها تشابكًا للوظائف المتعددة للمعرفة، حيث لا تُعتبَر أي واحدة منها هي الأولى أو الأخيرة، لأنها تتغلغل بعضها في بعض بكيفية متبادلة»(68).

---

(67) Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, p. 287.

يتبين لنا، في هذا المقام، أن الحل الكاسيرري لمشكل نسقية الأشكال الرمزية يتميز بكونه حلًا كانطيًا، لأنه يستند إلى مفهوم الوظيفة. فهذه الأخيرة هي بمنزلة أساس «قبلي» لتركيب التعدد وتنظيمه، عِلْمًا أن كاسيرر يوسع مجال عمل الوظيفة، حيث صارت ذات طابع رمزي، وحاضرة في كل الأشكال الثقافية الرمزية وعلاقاتها في ما بينها. انظر:

Stanguennec, pp. 58-59.

(68) Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, p. 288.

نلمس، في هذا الإطار، تبني كاسيرر الحلّ الكانطي النقدي ورفضه الحلّ الهيغلي بخصوص مشكل «النسقية». فصاحب «فلسفة الأشكال الرمزية» لا يسعى إلى بلوغ وحدة تركيبية مطلقة انطلاقًا من مبدأ «عال» «مطلق» يسمح باستنباط أشكال الثقافة منه، وإنما يهدف إلى إيجاد مبدأ «الوظيفة الرمزية» الحاضر في كل تلك الأشكال بكيفيات مختلفة ومتنوعة بحسب خصوصية كل شكل رمزي. انظر:

Stanguennec, pp. 59-60.

يتبين لنا، إذًا، أن كاسيرر ينحاز إلى كانط مناهضةً لهيغل، لأن فلسفة النقد تحافظ على استقلالية محتويات الوعي، وعدم انصهارها جميعها في وحدة يُعبِّر عنها مفهوم يكون بمثابة «الجنس»، وتلك المحتويات تكون أنواعًا له. فاستنادًا إلى هذا التصور الكانطي، يدافع كاسيرر عن استقلالية الأشكال الرمزية وتفرّدها، ويرفض نمط التوحيد الهيغلي الذي يذيب الاختلافات في مفهوم «الروح المطلقة». فكانط سعى إلى تحديد ««القاعدة التشكيلية» التي تنظم الكل وتكوِّنه. والفلسفة النقدية تقر بهذه القاعدة، من دون أن تخلقها باعتبارها كذلك. فمهمتها هنا لا تكمن في استنباط تنوع أشكال الثقافة والمجالات الروحية للثقافة حتى جزئياتها الأخيرة، من العقل، وإنما تتجلى في إبراز الوحدة (...) الخاصة بالعقل في توجهاته الأساسية المختلفة، أي في بناء وتكوين العالَم العلمي والعالَم الفني والعالَم الإتيقي والعالَم الديني»(69).

بهذا المعنى، يمكننا القول إن كانط لم يؤسِّس تصوره للوحدة التركيبية من طريق وضع تراتبية بين مجالات اهتمامات العقل، يكون فيها مجال أعلى من مجال آخر، أو يصدر عنه، أو يحل محله. فالمجال العلمي، مثلًا، لا يمكن أن يُعَوِّضَ المجال الأخلاقي، ولا أن يكون أعلى منه كما لو أن المجال الأول «جنس» والمجال الثاني «نوع» يندرج تحته. عِلْمًا أن وحدة تلك المجالات لا يمكن أن توجد بكيفية ملموسة أو نهائية داخل نسق فلسفي قائم بذاته، لأنها وحدة تركيبية مرتبطة، في أساسها، «بالعمل اللا محدود للثقافة الروحية ذاتها، حيث لا يمكن إثبات حقيقتها وفاعليتها، بشكل مغاير، إلا في الفعل وبواسطته»(70).

وفق هذا المنظور النقدي، يؤكد كاسيرر أن تعددية أشكال عالَم الثقافة لا تستنبط من مفهوم «الروح»، لأنه لا يُعتبَر علة وجودها، ومن ثم لا يمكن الاعتقاد بإمكانية العودة، بطريقة استقرائية، من تعددية الأشكال إلى الروح من أجل تفسيرها. بعبارة أخرى، حتى وإن كانت الأشكال الرمزية تعبيرات عن

(69) Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, p. 288.

(70) المصدر نفسه، ص 288-289.

الروح وتجليات لها، فإن من غير الممكن اعتبارها معلولات ناتجة من تلك الروح، ومن المستحيل تصور هذه الأخيرة كما لو أنها «علة تفسيرية» لتلك المعلولات. بالعكس، فالمنظور الكاسيرري يعتبر أن «الأشكال الثقافية غير مستنبطة من الروح، وإنما مفهوم الروح لا يتضح إلا من خلال تحليل الأشكال الثقافية المختلفة (...). ومن ثم، لا يمكن أن تُفهَم الروح إلا في تعددية أشكال تعبيرها، وليس سوى بعد مروره بهذه التعددية، وبعد تحديده لخصوصية كل شكل منها، ستظهر الروح في امتدادها وعمقها»[71].

انطلاقًا مما سبق، نرى أن نسقية فلسفة الأشكال الرمزية ذات أساس كانطي أكثر مما هو هيغلي. ويظهر ذلك من خلال تبني كاسيرر التأويل الكانطي لطبيعة «الفكرة الترنسندنتالية» ووظيفتها، إذ يبدأ بالتساؤل عن إمكانية وجود «وجهة نظر لا أحد» (Point de vue de personne)[72]، باعتبارها «تتوافق مع وجهة نظر المفهوم المنطقي الهيغلي تجاه مقولات العلوم المتناهية؛ لأن هيغل يعتبر أن بإمكان الفكر، في شكل المعرفة المطلقة، الوصول إلى وجهة النظر هذه، غير القابلة للتجاوز، وذلك بتجميع وجهات النظر الجزئية كلها من خلال إدراج جدلي»[73]. لكن كاسيرر لا يقبل بهذا التصور الهيغلي، لأنه لا يؤوِّل «وجهة نظر لا أحد» من منظور مثالي مطلق، ولا يعتبرها معرفة مطلقة، وإنما يعتبرها وجهة نظر مؤسَّسة على «الفكرة الترنسندنتالية»، بمعناها النقدي.

نشير في هذا الصدد إلى أن «الفكرة الترنسندنتالية» تتميز، وفق المنظور الكانطي، بكونها ذات «استعمال تنظيمي» فقط، غير طامحة إلى إيجاد تجربة تتوافق معها. فحسب كانط، تتوافر الأفكار الترنسندنتالية «على استعمال تنظيمي متميز وضروري حتمًا هو: توجيه الفهم نحو هدف معين يجمع خطوط التوجيه التي تتبعها قواعده كلها في نقطة لا يمكن أن تكون، حقًا، سوى فكرة (بؤرة

---

(71) Simonelli, p. 101.

(72) يتساءل كاسيرر عن إمكانية «وجود مفهوم للعالَم، متحرر من كل جزئيات، يصف العالَم (...) من «وجهة نظر لا أحد»». انظر:

Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 526.

(73) Stanguennec, p. 66.

متخيلة)، أي نقطة لا تنطلق منها مفاهيم الفهم واقعيًا، ما دامت هي نقطة توجد خارج حدود التجربة الممكنة تمامًا، لكنها تصلح لمنح هذه المفاهيم أكبر وحدة مع أكبر ماصدق»[74].

استنادًا إلى هذا التصور الكانطي «للفكرة» وطبيعة عملها ووظيفتها، يرسم كاسيرر معالم «نقد عام» تكون مهمته توحيد الأشكال المتعددة، بكيفية تحافظ على غناها وتنوعها الملموسين، من دون إرغامها على الدخول في وحدة «مجردة» أو «ميتافيزيقية» نهائية ومطلقة، أو ادعاء إمكانية استنباطها من هذه الوحدة. فالوحدة التي ينشدها كاسيرر هي «فكرة» يمكن، على أساسها، القيام «بالمهمة التي تنصب على كلية التحديد، أي المهمة التي ينبغي أن تُسْهِم فيها كل وظيفة جزئية للمعرفة والوعي بحسب خصوصيتها الخاصة وداخل حدودهما المحدَّدة. وإذا ما تمسكنا بهذا التصور العام، تَنْتُج (...) تعددية ممكنة في المقاربات، حيث يمكن كل واحدة منها أن تطمح، بكيفية مشروعة، إلى امتلاك حق معين وصلاحية متميزة»[75].

وهكذا، فعلى الرغم من القرابة بين الفينومينولوجيا الهيغلية والفينومينولوجيا الكاسيررية، فإن ذلك لا يعني أن كاسيرر يتبع هيغل حَرْفِيًا. ففي نظرنا، قد تبدو فلسفة الأشكال الرمزية «فينومينولوجيا هيغلية» تسعى إلى دراسة الكلية الشاملة لسيرورة تكوين الروح وتطورها من خلال أشكالها وفاعلياتها التعبيرية، إلى حد جعل كاسيرر من مشروعه حول الأشكال الرمزية فينومينولوجيا عامة تشمل دراسة «أشكال التعبير» في الثقافة الإنسانية. وفي هذه الدراسة، نجد «تحليلًا للشكل اللساني (...)، وفينومينولوجيا للفكر الأسطوري والديني(...)، ومورفولوجيا للروح العلمية»[76].

---

(74) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud; Préface par Charles Serrus, Quadrige, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), pp. 453-454.

(75) Ernst Cassirer, *La Théorie de la relativité d'Einstein: Éléments pour une théorie de la connaissance*, Traduit de l'allemand et présentation par Jean Seindengart, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 2000), p. 129.

(76) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 1*, p. 8.

غير أن هذه الأمور كلها لا يمكن أن تمنعنا من الإقرار بوجود تمايز بين أفكار هذين الفيلسوفين، لأن كاسيرر - بخلاف هيغل - يستبعد «الفكرة المطلقة» التي تنحل فيها خصوصية الأشكال الرمزية كلها وتقضي على تمايزها واستقلاليتها، وحتى وإن كان بالإمكان استنتاج مثل تلك الفكرة، من المشروع الفلسفي لكاسيرر، فلا بد من أخذ ذلك الاستبعاد بعين الاعتبار، والانتباه إلى دفاعه عن «فكرة الإنسان» باعتباره كائنًا حرًا و«قوة فاعلة»(77) لا يمكن إذابتها في الروح المطلقة وصيرورتها.

إن الفلسفة الكاسيررية مؤسَّسة على فاعلية الذات الفردية المتناهية، بخلاف الفلسفة الهيغلية المدافعة عن الذات المطلقة واللا متناهية. وبعبارة أخرى، إن تصور كاسيرر «مؤسَّس على نظرية للرمزية باعتبارها فاعلية الذات المفكرة (...)، وليست الإنسانية واقعة خاصة، وإنما هي فاعلية و«إنتاجية» خاصة. فالإنسان يميز ويختار ويوجِّه ويبدع»(78).

نشير، هنا، إلى أن ما قيل عن المطلق يمكن أن يقال عن الجدل عند هيغل وكاسيرر، حيث نلاحظ أن بينهما اختلافًا لا يمكن الحديث معه عن وجود تطابق أو تماثل في وجهات نظرهما. لأن الجدل الكاسيرري وظيفي(79)، يحافظ على استقلالية الأشكال الرمزية ولا يلغيها تمامًا في سيرورة تطوره، إذ يعتبرها مجرد مراحل موقتة يتم تجاوزها في التركيب. فعمل الروح عند كاسيرر، باعتباره «تكوينًا رمزيًا، ينبسط تدريجًا بالانتقال عبر مراحل ثلاث: الإيمائية والتمثيلية والرمزية الخالصة. وهذا الانبساط التدريجي يتموضع في أشكال رمزية مستقلة (...) باعتبارها منتوجات خاصة بثلاث وظائف رمزية مختلفة هي: التعبير والتمثل والدلالة. وكل شكل رمزي يمتلك استقلالية

---

(77) Ksouri Ben Hassine, p. 169.

(78) Pierre Quillet, «Présentation,» dans: Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières*, Traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, L'Histoire sans frontières (Paris: Fayard, 1966), pp. 21-22, achevé d'imprimer en 2006.

(79) Donald Phillip Verene, «Introduction: The Development of Cassirer's Philosophy,» in: Thora Ilin Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*, With an Introductory Essay by Donald Phillip Verene (New Haven; London: Yale University Press, 2001), p. 21.

خاصة ويقتضي منا دراسته باستقلال عن الأشكال الأخرى، إذ لا يعوِّض شكل شكلًا آخر»[80].

لتأكيد المنظور الخاص بالتطور الجدلي، يستند كاسيرر مجددًا إلى الفكرة الترنسندنتالية بمعناها الكانطي، حيث يبرز علاقتها بالمعرفة المتناهية من طريق تأويلها بكيفية نقدية، مظهرًا أن تلك الفكرة تلعب دورًا تنظيميًا و«تحترم خاصية التجاوز الجدلية المزدوجة للإلغاء والمحافظة أفضل مما تفعله معرفة الفكرة الهيغلية التي تلغي الخصوصية (...) في المعرفة بدلًا من أن تحافظ عليها»[81].

نلحظ، إذًا، أن كيفية معالجة كاسيرر إشكالية نسقية فلسفة الأشكال الرمزية ذات أساس كانطي واضح، مع حمولات هيغلية موجَّهة وغير منفلتة من عقال نزعته الكانطية الجديدة، إذ أن نزعته هاته تقوم «بإخضاع «النزعة الهيغلية»، لأنه إذا كان هناك تطور فينومينولوجي جدلي لنسق الأشكال، فإن هذا النسق يقوم في نهاية التحليل على المعطى الترنسندنتالي لواقعة «الوظيفة الرمزية»، غير القابلة للاشتقاق. كما أن غايته هي نقد ذاتي دائم للثقافة وليس اكتمال المعرفة المطلقة»[82]. وفي نظرنا، يبتعد كاسيرر عن «شكل النسق الميتافيزيقي»، حيث لا يسود فلسفته «روح النسق» (Esprit de système)، بقدر ما تسودها «الروح النسقية» (Esprit systématique)[83]. ففي عمل كاسيرر نجد «إضاءة روحية تؤكد على شكل الفكر، والقدرة التركيبية للروح، والتشكيل الضمني (...) لمجالٍ ترنسندنتالي تلعب فيه النسقية الدور الأول، وليس روح النسق»[84].

كما يتبين لنا أن صاحب فلسفة الأشكال الرمزية يرفض الانغلاق، ويشدد على الانتظام والتركيب. بمعنى آخر، إن كاسيرر «لا يستبعد بتاتًا مبدأ التركيب، أي مثال المعرفة التركيبي. فما يستبعده من التركيب الهيغلي، هو خاصيته

(80) Ksouri Ben Hassine, pp. 202-203.

(81) Stanguennec, p. 66.

(82) المصدر نفسه، ص 67.

(83) Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 33.

(84) Quillet, p. 17.

التأملية، بينما التركيب، بالنسبة إليه، كانطي، حيث تُعْتَبَر الفلسفة الترنسندنتالية تتويجًا لمجهود الأنوار العقلي كله»[85].

لذلك نرى أنه حتى وإن أمكن اعتبار فلسفة كاسيرر «نسقًا»، فهي كذلك لكن من دون أن تطمح إلى أن تكون ميتافيزيقا دوغمائية تقوم بتحديد مسبق لطبيعة مجالات المعرفة وموضوعاتها، وتقضي على خصوصيتها واستقلال بعضها عن البعض الآخر، وإنما تسعى إلى أن تكون «فينومينولوجيا» حول المعرفة. علمًا أن كاسيرر لا يأخذ مصطلح «المعرفة» بمعنى ضيق، ويحصره في نمط المعرفة العلمية فقط، وإنما يأخذه بمعنى واسع، حيث يشمل «كل فاعلية روحية نُشَيِّد، من طريقها، عالَمًا ذا تشكيل متميز بنظامه ووجوده (...). ومن ثم، فإن فلسفة الأشكال الرمزية لا تسعى إلى إنشاء نظرية دوغمائية محدَّدة عن ماهية الموضوعات وخصائصها الأساسية، بكيفية قبلية، وإنما بالعكس تسعى، من خلال عمل نقدي صبور، إلى استيعاب أنماط الموضعة الخاصة بالفن والدين والعلم ووصفها»[86].

بعبارة أدق، يؤكد كاسيرر أن هدفه هو الدراسة الفينومينولوجية لأشكال الثقافة الإنسانية لا التأمل الميتافيزيقي فيها، ويعالج مشكلة تعدد تلك الأشكال ووحدتها بكيفية فينومينولوجية، لا بطريقة هيغل الميتافيزيقية التي لا تعتبر الثقافة سوى مجال لتجلي الروح المطلقة، ولا ترى في أشكال الثقافة سوى مراحل مختلفة من مسار تطور هذه الروح في اتجاه وعيها بذاتها ومعرفتها المطلقة بـ«حريتها المطلقة»[87]. خلافًا لذلك، تتمثل غاية فلسفة الأشكال الرمزية في إنشاء «فينومينولوجيا الثقافة الإنسانية»[88] تبحث في الفاعليات المنتجة لهذه الثقافة وطاقاتها، وسيرورة تجلياتها، وانسجام أشكالها بكيفية وظيفية تحافظ

(85) المصدر نفسه، ص 25.

(86) Ernst Cassirer, *Trois essais sur le symbolique*, Traduit de l'allemand par Jean Carro; avec la collaboration de Joël Gaubert, Passages (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), pp. 120-121.

(87) Ernst Cassirer, *L'Idée de l'histoire: Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Présentation, Traduction et notes par Fabien Capeillères; Traduction avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Passages (Paris: Les Éditions du CERF, 1988), p. 22.

(88) كاسيرر، ص 108.

على الطابع الدينامي لروحها. ومن ثم، فإنه بفضل تلك الفينومينولوجيا يكون في الامكان «الإجابة عن سؤال «ما الإنسان؟»، واستخلاص وحدة الثقافة وتناغم نسقها، وذلك بالعودة إلى السيرورة الحية لأنماط التشكيل المختلفة»[89].

استنادًا إلى هذه الفينومينولوجيا، يمكن اكتشاف الوحدة الكامنة خلف تنوع الظواهر والأشكال التي يُعبِّر الإنسان من خلالها ويتموضع، من دون التعالي عليها، سواء في بداية البحث عن تلك الوحدة أو في «نهايته»، لأنها وحدة موجودة في أشكال التموضع وقائمة فيها من المبتدأ إلى المنتهى، ولا يمكن إيجادها إلا فيها وليس خارجها أو بمفارقتها. بعبارة أخرى، تقوم الفينومينولوجيا الكاسيررية بمهمة محدَّدة تتمثل في وصف كيفية تجلي الروح القائمة في أساس الثقافة الإنسانية وأشكال تموضعها الرمزية، ودراسة الفاعليات التشكيلية الخاصة بهذه الأشكال، وتحديد آليات اشتغال وظائفها الرمزية وسيرورة تكوينها، والبحث عن إمكانية تركيبها وتوحيدها وفق منظور يتميز بكونه ديناميًا لكي يحافظ على دينامية الثقافة، ومن أجل الحصول على وحدة نسقية «دينامية» لا «استاتيكية»[90]، أي وحدة منفتحة، لا منغلقة على ذاتها.

يفهم كاسيرر وحدة الأشكال الرمزية بروح فلسفة النقد، حيث يستند إلى سمة التواضع التي أضفاها كانط على فلسفته في **نقد العقل الخالص**[91]، ليؤكد أن المثالية النقدية التي يدافع عن مبادئها، تختلف عن المثالية الهيغلية المطلقة، من حيث المهمة الملقاة على عاتقها والحدود الملازمة لعملها. ففلسفة الأشكال الرمزية تتسم، بدورها، بالتواضع لأنها «لا تدعي القدرة على فهم محتويات الثقافة وامتدادها إلى حد تقديم استنباطٍ منطقي لكل مستوياتها

---

(89) Ksouri Ben Hassine, pp. 200-201.

(90) كاسيرر، ص 371.

(91) يعبر كانط عن سمة التواضع التي أضفاها على فلسفته بتأكيده ضرورة «استبدال صفة التفخيم المرتبطة بالأنطولوجيا، التي تدعي تقديم معرفة تركيبية قبلية عن الأشياء في مذهب نسقي (...)، بصفة التواضع الخاصة بتحليلية الفهم الخالص». انظر:

Kant, p. 222.

الفردية، أو وصف ميتافيزيقي للقصد الكوني الذي تنبسط، تبعًا له، هذه المستويات انطلاقًا من طبيعة الروح وجوهرها المطلقين»[92].

لكن هذا القول لا ينفي الوحدة عن عالَم الثقافة، كما لا يعني أن الفلسفة غير قادرة على التفكير في تركيب عناصر هذا العالَم المتعددة والمختلفة داخل وحدة معيَّنة. وما نسجله هنا هو أن فلسفة الأشكال الرمزية، على غرار المثالية النقدية، تطمح إلى تحديد تلك الوحدة باعتبارها «فكرةً ومثالًا، لا بوصفها شيئًا معطى. لذا، ينبغي فهم الوحدة بمعنى دينامي بدل تصورها بمعنى استاتيكي، ويجب إنتاجها، لأن الدلالة الأساسية للثقافة وقيمتها الإتيقية تكمنان في ذلك الانتاج»[93].

انطلاقًا من هذا المنظور الكاسيرري يمكن القول إن فلسفة الأشكال الرمزية تعمل وفق آليتين هما: التحليل والتركيب. فهي تبدأ بتحليل أشكال الثقافة وفاعلياتها المختلفة (اللغة، الأسطورة، الفن، العلم ...إلخ.)، ثم تحاول توحيدها وفق نظرة تركيبية تحافظ على دينامية تلك الأشكال والفاعليات، من دون ادعاء القدرة على إيجاد وحدة كونية تصهر داخلها هذه الأخيرة وتعبِّر عن الروح المطلقة. لأن ما «تَعِد» به تلك الفلسفة و«تأمله» هو «أكثر تواضعًا، فهي تأمل التوصل إلى نَحْو وتركيب للروح الإنسانية، وكشفٍ خاص بأشكالها ووظائفها المختلفة، وخلاصة القواعد العامة المتحكمة فيها. وبذلك، نتمكن من فهم عالَم الإنسانية المشترك، بكيفية أفضل، باعتباره عالَمًا يساهم فيه كل وعي فردي من طريق إعادة تشييده وفق طريقته ومجهوداته الخاصة»[94].

سعى كاسيرر، في البداية، إلى تأكيد خصوصية كل شكل رمزي واستقلاليته عن غيره من الأشكال الرمزية؛ إذ يمتلك كل واحد منها بنيته وسيرورة تكوينه الخاصة وآليات اشتغاله المميزة له ووظيفته الرمزية التركيبية التي لا يمكن فهمها إلا في إطاره، حيث «تظهر اللغة والأسطورة والدين

(92) Cassirer, *L'Idée de l'histoire*, p. 22.

(93) المصدر نفسه، ص 22-23.

(94) المصدر نفسه، ص 23.

والعلم، في فكر كاسيرر، باعتبارها أشكالًا رمزية مستقلة، وبوصفها أنماطًا لتركيب ما هو متعدد»[95].

لكن إقرار هذا التعدد لا يعني القول بتناثر الأشكال الرمزية والحفاظ على تشتتها وتجنب البحث عما يمكن أن يوحِّدها. بالعكس، فكاسيرر يرفض الفصل التام بين هذه الأشكال مُنَبِّهًا إلى خطورته، حيث يقول: «إذا كان مجموع تلك الأشكال يشكل وحدة نسقية، فإن هذا يتضمن أن مصير كل واحد منها مرتبط، بدقة، بمصير الباقي. وكل سلب يمس شكلًا ما لا بد من أن يمتد إلى الأشكال الأخرى بكيفية مباشرة أو غير مباشرة. فكل تدمير لعضو واحد يهدد الكلية، وذلك بالنظر إلى كونها تُعتبَر وحدة عضوية للروح، وليست ركامًا بسيطًا»[96].

إضافة إلى ذلك، فمشروع فلسفة الأشكال الرمزية يقصد اكتشاف الأساس الذي تشترك فيه الفاعليات الروحية كلها، العاملة داخل الثقافة الإنسانية، ويكون مرتكزًا ومنطلقًا لإعادة تشكيل تسلسل هذه الفاعليات وبنياتها. فمبتغى كاسيرر هو بلوغ منظور تركيبي «يسمح للتفكير الفلسفي بأن يستوعب كلية التجليات الروحية في تعددها وروابطها الداخلية في الآن نفسه»[97].

يجدر بنا التنبيه، هنا، إلى أن سعي كاسيرر إلى إيجاد وحدة الأشكال الرمزية لم يدفعه إلى اتخاذ شكل رمزي معين «باراديغما» بالنسبة إلى هذه الأشكال كلها، حيث رفض صهر «تعددية الأشكال الرمزية داخل شكل مُهَيمن»[98]. كما نرى، في الآن عينه، أن هذا الرفض صاحبته فكرة أخرى تتمثل في تجنب كاسيرر البحث عن فكرة إيجاد وحدة أسطورية أولى ومباشرة. فحتى الأبحاث في الفكر الأسطوري لا يمكنها إيجادها، إذ «من المستحيل تملك الشكل الأسطوري سوى بالاندماج فيه، أي بتغيير كل بنية علاقات ملكاتنا، من

(95) Simonelli, p. 96.

(96) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 2*, p. 8.

(97) Feron, pp. 55-56.

(98) Simonelli, p. 97.

حساسيتنا إلى الخيال المنتج (...). ومن ثم، يكون ذلك مستحيلًا بالنسبة إلينا، أو أنه، في الأحوال كلها، ليس مهمة فلسفة الأشكال الرمزية»[99].

ارتباطًا بذلك، نشير إلى أن تعدد أشكال الثقافة لا يمثل، عند كاسيرر، ابتعادًا عن وحدة أولى كانت موجودة في الأصل قبل ظهور ذلك التعدد، وإنما طريقة تنهجها الروح من أجل وعيها بذاتها وبلوغ وحدتها في المستقبل من دون القضاء على تنوع أشكالها. بعبارة أخرى، «لم يعد تعدد الأشكال الثقافية المختلفة متصوَّرًا، بكيفية سلبية، باعتباره ابتعادًا عن وحدة الأصل، وإنما بوصفه وسيلة تسمح للروح بتشكيل هويتها من طريق حركتها، ومن داخلها، نحو مستقبلها. أضف إلى ذلك، أن المثال (Idéal) لم يعد هو تجاوز تعدد الأشكال الثقافية في زمن قادم من أجل إعادة تشكيل وحدة بسيطة. فليست هوية الروح شيئًا آخر سوى الوعي بتعددها خلال تمايزها في الفعل»[100].

بهذا المعنى، يمكننا القول إنه إذا كان كاسيرر لا يبحث عن وحدة أولى سابقة على الأشكال الرمزية يمكن العودة إليها من أجل القيام بتركيب هذه الأشكال، فإن سبب ذلك يعود إلى أن فيلسوفنا يدافع عن وحدة تتميز بكونها ذات بُعْد إتيقي غائي - مستقبلي. فعنده «لا يمكن الروح أن تدرك هويتها باعتبارها أصلها (...)، وإنما بوصفها هدفها في المستقبل (...) فحسب. وبذلك يتحول البحث عن الوحدة (الميتافيزيقية) وأصل الروح إلى مهمة (إتيقية)، وتصير الميتافيزيقا، بالنسبة إلى كاسيرر، إتيقا»[101].

لا تتمثل الغاية التي تنشدها الأشكال الرمزية في العثور على وحدة جوهرية أو أصلية يمكن، من طريقها، تجميد تعددية هذه الأشكال تنوّعها، وإنما في إثبات طابعها الوظيفي. فوحدة الأشكال الرمزية «ليست وحدة بمعنى الميتافيزيقا التقليدية، وإنما بالأحرى وحدة متصوَّرة بمصطلحات المهمة الإتيقية»[102].

---

(99) Feron, p. 74.

(100) Lofts, pp. 149-150.

(101) المصدر نفسه، ص 149.

(102) المصدر نفسه، ص 151.

بذلك يتبين أن وحدة الأشكال الرمزية هي وحدة وظيفية وغائية - إتيقية تتمكن الروح، بواسطتها، من التجلي في أشكال متعددة، ومن طريق هذا التجلي المتعدد تتمكن، في الآن نفسه، من الوعي بوحدتها و«هويتها»و«حريتها»، لأن الغاية المؤسِّسة لوحدة الأشكال الرمزية هي الحرية. يقول كاسيرر: «ربما توصف الحضارة الإنسانية، من حيث هي كلٌّ، بأنها عمليةُ تحررٍ ذاتي متدرج عند الإنسان، وتمثل اللغة والفن والدين والعلم أوجهًا متنوعةً في هذه العملية»[103].

يبدو لنا لازمًا تناول الأشكال الرمزية، عند كاسيرر، باعتبارها فاعليات عضوية وظيفية ينبغي فهم كل شكل منها في خصوصيته، لكن من دون أن يعني ذلك عزله تمامًا عن الأشكال الأخرى، لأن علاقته بها جزء من تكوينه العضوي، ومن ثم كي يكون فهم تلك الأشكال دقيقًا ينبغي عدم إغفال علاقة بعضها ببعضها الآخر. يقول كاسيرر في هذا السياق: «إن فلسفة الإنسان هي الفلسفة التي تمنحنا بصرًا نفّاذًا في تركيب كل واحدة من هذه الفاعليات الإنسانية، وتمكننا في الوقت نفسه من فهمها في شكلها العضوي»[104].

وهكذا، فالثقافة، كما يفهمها كاسيرر، مجال عضوي علائقي مكوَّن من أشكال رمزية تشكل نسيجًا من «العلاقات» وتنسج في ما بينها نسقًا من «العلاقات»[105] في الآن نفسه. بعبارة أدق، «إن المجال الثقافي يُكوِّن وحدة عضوية يكون فيها لكل شكل رمزي «مكانته» الخاصة داخل الكل. نسق هذه الأشكال الرمزية علائقي في العمق، بل متعدد العلاقات (Poly-relationnel)، ويصدر معنى كل شكل ووظيفته من اختلافه عن الأشكال الأخرى ومكانته داخل المجموع الذي تشكله هذه الأشكال»[106].

نرى، في هذا المقام، أنه ينبغي عدم فهم النسقية بالمعنى التقليدي لمفهوم

---

(103) كاسيرر، ص 379.

(104) المصدر نفسه، ص 135.

(105) Feron, p. 74.

(106) Lofts, pp. 3-4.

النسق الذي يجعل منه بناء منغلقًا على ذاته، وإنما بمعنى يمكن معه اعتبارها بناءً منظمًا ومنفتحًا وقابلًا للتطور والتوسيع. إن فلسفة الأشكال الرمزية تحتوي على وحدة بنائية ذات أساس وظيفي وطبيعة دينامية ترفض كل نظرة جوهرية جامدة منغلقة الآفاق. فالترابط بين الأشكال الرمزية «يجعل من تحويل الفلسفة النسقية للأشكال الرمزية إلى نسق فلسفي للأشكال الرمزية أمرًا مستحيلًا»[107]. بمعنى أن فلسفة الأشكال الرمزية تقوم على النسقية والتنظيم، لكن من دون أن تكون نسقًا منغلقًا ذا شكل ميتافيزيقي.

يؤكد كاسيرر، في الإطار نفسه، أنه يستحيل التوصل إلى نظرة نسقية تركيبية للثقافة الإنسانية[108] إذا اكتُفي بدراسة الأشكال والفاعليات الرمزية وقوانين تكوينها وآليات اشتغالها بكيفية تجزيئية. وبحسب كاسيرر، ينبغي لتلك النظرة أن تتجاوز النتائج والوقائع الجزئية لتصل إلى وحدة العملية التي أبدعتها، والأساس الذي تشترك فيه كلها، ويمكن فهمها انطلاقًا منه، حيث يؤكد أن في التركيب الفلسفي «لا نسعى إلى وحدة النتائج بل إلى وحدة العمل، لا وحدة المنتوجات بل وحدة العملية الخلاقة. فإذا كان لكلمة «إنسانية» أي معنى فإنها تعني أن صورها المتنوعة تعمل من أجل غاية مشتركة على ما بينها من اختلاف وتضاد»[109].

انطلاقًا مما سبق ذكره، في هذا الفصل، يتبين لنا أن إحدى غايات فلسفة الأشكال الرمزية تتجلى من خلال تأكيد صاحبها على ضرورة الحصول على نظرة تركيبية كلية وشاملة لعالم الإنسان، تنصب على الوحدة البنيوية - الوظيفية

---

(107) Simonelli, p. 97.

(108) يشير كاسيرر، في هذا السياق، إلى أن التوصل إلى مثل هذه النظرة التركيبية صعب المنال إلى حد ربما تبدو معه مهمة وهمية غير قابلة للإنجاز والتحقق، وتتمثل تلك الصعوبة في تنوع الأشكال الرمزية والصراع القائم بينها، حيث يقول كاسيرر: «إننا في التجربة الإنسانية لا نجد الفاعليات المختلفة التي تؤلف عالَم الحضارة قائمة في انسجام، بل على العكس، نجد كفاحًا دائمًا بين القوى المتنوعة المتصارعة (...). وهكذا تبدو الوحدة والانسجام في الحضارة الإنسانية شيئًا أعلى قليلًا من «خدعة ظاهرها التقوى»». انظر: كاسيرر، ص 138.

(109) المصدر نفسه، ص 138.

للسيرورة الخلاقة لنشاطاته، لا على وحدة نتائجه ومنتوجاته. وهذه الوحدة تفترض التنوع والتعدد داخلها، وتقوم في أساسها على صراع الأضداد وتعايشها في ما بينها.

إضافة إلى تأكيده هذا الطابع البنيوي - الوظيفي والجدلي الذي يميز وحدة أشكال الثقافة، نرى أن كاسيرر يكشف، من جهة، عن الأساس الترنسندنتالي للتفكير فيها، من خلال بحثه عن شروط إمكانها، وعودته إلى اقتضاءاتها الأولى الموحدة لها التي تكمن في الروح باعتبارها مبدأ قبْليًا وقوة تركيبية للفاعليات الثقافية المختلفة. ويؤكد، من جهة أخرى، ضرورة اعتماد الفينومينولوجيا لوصف سيرورة تجلي الروح في التعبيرات الثقافية الرمزية، وفهمها بكيفية هيرمينوطيقية؛ لأن «فلسفة الأشكال الرمزية (...) لا تبحث عن نقط مشتركة في الوجود، بقدر بحثها عن نقط مشتركة في المعنى»[110].

على هذا الأساس، يمكننا القول إن الفلسفة الكاسيررية تهتم بكل توجهات فهم العالَم عمومًا، وعالَم الإنسان خصوصًا، في تنوع أشكاله وغنى معناه، وهذا الغنى في المعنى هو الذي يمنح غنى للوجود. بعبارة أخرى، «لا ينكشف الغنى الحقيقي للوجود سوى انطلاقًا من غنى المعنى، كما لا يضاد تعدد دلالات الوجود ضرورة وحدة الوجود، لأن ذلك التعدد هو الذي يحقق هذه الضرورة»[111]، عِلْمًا أن هذه الوحدة ليست وحدة ميتافيزيقية - أصلية وجوهرية، وإنما هي مهمة إتيقية - مستقبلية، ومثالًا تصبو الإنسانية جمعاء إلى تحقيقه.

(110) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques... 3*, p. 309.

(111) Ernst Cassirer, «Le Système symbolique et sa place dans le système de la philosophie,» Traduit par Éric Dufour, dans: Ernst Cassirer [et al.], *Néokantismes et théorie de la connaissance*, Trad. [de l'allemand] sous la dir. de Marc de Launay; avec la collab. de Carole Prompsy [et al.] (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2000), p. 222.

المراجع

1 - العربية

كتب

أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**. دراسة وترجمة فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004.

______. **محاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال**. ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

ألبيديل، م. ف. **سحر الأساطير: دراسة في الأسطورة- التاريخ- الحياة**. ترجمة حسان ميخائيل إسحق. دمشق: دار علاء الدين، 2005.

إيزر، فولفغانغ. **نظرية الأدب من منظور تحقيبي: الأسس الفلسفية وآفاق الاستثمار**. ترجمة عز العرب لحكيم بناني. المغرب: مكتبة المناهل للنشر والتوزيع، 1997.

بنكراد، سعيد. **السيميائيات والتأويل، مدخل لسيميائيات ش.س. بورس**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

حرب، طلال. **معجم أعلام الأساطير والخرافات في المعتقدات القديمة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

ريكور، بول. **من النص إلى الفعل**. ترجمة محمد برادة وحسّان بورقية. الرباط: دار الأمان، 2004.

سبينوزا، باروخ. **علم الأخلاق**. ترجمة جلال الدين سعيد؛ مراجعة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

السواح، فراس. **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين**. ط 11. دمشق: دار علاء الدين، 1996.

غادامير، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة. ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007.

فرويد، سيغموند. **تفسير الأحلام**. ترجمة مصطفى صفوان؛ مراجعة مصطفى زيور؛ بإشراف المركز العربي للأبحاث النفسية والتحليلية. بيروت: دار الفارابي، 2003.

______. **الحلم وتأويله**. ترجمة جورج طرابيشي. ط 5. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993.

كاسيرر، إرنست. **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان**. ترجمة إحسان عباس؛ مراجعة محمد يوسف نجم. بيروت: دار الأندلس، 1961.

كَنْت، إمانويل. **نقد العقل العملي**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

كولنجوود، ر. ج. **فكرة التاريخ**. ترجمه محمد بكير خليل؛ راجعه محمد عبد الواحد خلاف. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961.

منصف، عبد الحق. **كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2007.

هايدجر، مارتن. **كتابات أساسية**. ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003. 2 ج. (المشروع القومي للترجمة؛ 505)

______. **ما الفلسفة؟: ما الميتافيزيقا؛ هيلدرلن وماهية الشعر**. ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب؛ مراجعة عبد الرحمن بدوي. ط 2. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974. (النصوص الفلسفية)

هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية**. ترجمة إسماعيل المصدق؛ مراجعة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

هيجل. **أصول فلسفة الحق: الجزء الأول**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. ط 2. بيروت: دار التنوير، 1983. (المكتبة الهيجلية؛ 5)

______. **أصول فلسفة الحق: الجزء الثاني**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، 2010. (المكتبة الهيجلية؛ 5/ 2)

______. **محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1: العقل في التاريخ**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة فؤاد زكريا. ط 2. بيروت: دار التنوير، 1981. (المكتبة الهيجلية)

______. **موسوعة العلوم الفلسفية: الجزء الأول**. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، 1983. (المكتبة الهيجلية؛ 6)

دورية

كنط، إيمانويل. «إجابة عن السؤال: ما التنوير؟.» ترجمه عن الألمانية إسماعيل المصدق. **فكر ونقد**: السنة 1، العدد 4، كانون الأول/ ديسمبر 1997.

2 - الأجنبية

Books

Aristote. *La Métaphysique, Tome I: Livre A-Z.* Traduction et notes par Jules Tricot. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

Aron, Raymond. *Les Étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber.* [Paris]: Gallimard, 1967. (Bibliothèque des sciences humaines)

Bayer, Thora Ilin. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary.* With an Introductory Essay by Donald Phillip Verene. New Haven; London: Yale University Press, 2001.

Braun, Lucien. *Histoire de l'histoire de la philosophie, Volume 7.* Paris: Éditions Ophrys, 1973. (Association des publications près les universités de Strasbourg; 150)

Bréhier, Émile. *Histoire de la philosophie, Tome I: Période hellénique.* Tunis: Cérès, 1994. (Idéa; 15)

Cassirer, Ernst. *Descartes: Doctrine, Personnalité, Influence.* Traduit de l'allemand par Philippe Guilbert. Paris: Les Éditions du CERF, 2008. (Passages)

_______. *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik: Historische und systematische Studien zum Kausalproblem.* Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1936.

_______. _______. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.

_______. *Écrits sur l'art.* Éd. et postf. par Fabien Capeillères; Présentation par John M. Krois; Textes trad. par Christian Berner. Paris: Les Éditions du CERF, 1995. (Passages)

_______. *Eloge de la métaphysique: Axel Hägerström: Une Étude sur la philosophie suédoise contemporaine.* Traduit de l'allemand par Jean Carro; Avec la collaboration de Goël Gaubert. Paris: Les Éditions du CERF, 1996. (Passages)

_______. *Essai sur l'homme.* Trad. de l'anglais par Norbert Massa. Paris: Éditions de Minuit, 1975; 1988. (Le Sens commun)

_______. *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture.* Toronto: Bantam Books, 1970.

_______. *L'Idée de l'histoire: Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil.* Présentation, Traduction et notes par Fabien Capeillères; Traduction avec la collaboration d'Isabelle Thomas. Paris: Les Éditions du CERF, 1988. (Passages)

_______. *Langage et mythe, À propos des noms de dieux.* Traduit de l'allemand par Ole Hans-Love. Paris: Éditions de Minuit, 1973. (Le Sens commun)

_______. *Liberté et forme: L'Idée de la culture allemande.* Traduit de l'allemand par Jean Carro, Martha Willmann-Carro et Joël Gaubert. Publié avec le concours du Centre national du Livre. Paris: Les Éditions du CERF, 2001. (Passages)

_______. *Logique des sciences de la culture: Cinq études.* Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collab. de Joël Gaubert; [Présenté] par Joël Gaubert. Paris: Éditions du CERF, 1991. (Passages)

_______. *Le Mythe de l'État.* Traduit de l'anglais par Bertrand Vergely avec le concours du Centre national des lettres. Paris: Gallimard, 1993. (Bibliothèque de philosophie)

_______. *La Philosophie des formes symboliques... 1, Le Langage.* Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. Paris: Éditions de Minuit, 1972. (Le Sens commun)

_______. *La Philosophie des formes symboliques... 2, La Pensée mythique.* Traduction de l'allemand et index par Jean Lacoste. Paris: Éditions de Minuit, 1972. (Le Sens commun)

_______. *La Philosophie des formes symboliques... 3, La Phénoménologie de la connaissance.* Traduction et index de Claude Fronty. Paris: Éditions de Minuit, 1972. (Le Sens commun)

_______. *La Philosophie des lumières.* Traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet. Paris: Fayard, 1966. (L'Histoire sans frontières).

_______. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume One: Language.* Translated by Ralph Manheim; Pref. and introd. by Charles W. Hendel. New Haven; London: Yale University Press, 1955.

_______. *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 1: De Nicolas de Cues à Bayle.* Trad. de l'allemand par René Fréreux; Préf. par Massimo Ferrari. Paris: Les Éd. du Cerf, 2004. (Passages)

_______. *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. 2: De Bacon à Kant.* Traduit de l'allemand par René Fréreux. Paris: Les Éd. du Cerf, 2005. (Passages)

_______. *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III: Les Systèmes post-kantiens.* Traduction par M. Fichant à l'initiative du Collège de Philosophie. Lille: Presses universitaires de Lille, 1983. (Philosophie, épistémologie, histoire des sciences)

_______. *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, IV: De la mort de Hegel aux temps presents.* Traduction par Jean Carro [et al.]. Paris: Les Éd. du CERF, 1995. (Passages)

_______. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau.* Traduit de l'allemand par Marc B. de Launay. Paris: Hachette, 1987. (Textes du XXᵉ siècle; 13)

_______. *Rousseau, Kant, Goethe: Deux essais.* Traduit de l'allemand et présenté par Jean Lacoste. Paris: Belin, 1991. (Littérature et politique)

_______. *Substance et fonction: Éléments pour une théorie du concept.* Traduit de l'allemand par Pierre Caussat. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977. (Le Sens commun; 50)

_______. *La Théorie de la relativité d'Einstein: Éléments pour une théorie de la connaissance.* Traduit de l'allemand et présentation par Jean Seindengart. Paris: Les Éd. du Cerf, 2000. (Passages)

_______. *Trois essais sur le symbolique.* Traduit de l'allemand par Jean Carro; avec la collaboration de Joël Gaubert. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997. (Passages)

_______. et Martin Heidegger. *Débat sur le kantisme et la philosophie: Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1931.* Présentés par Pierre Aubenque; Traduit de l'allemand par P. Aubenque, J. – M. Fataud et P. Quillet. Paris: Beauchesne, 1972. (Bibliothèque des archives de philosophie. Nouvelle série; 12)

_______. Hermann Cohen et Paul Natorp. *L'École de Marbourg.* Traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Berner [et al.]. Paris: Les Éditions du CERF, 1998. (Passages)

_______. [et al.]. *Essais sur le langage.* Traduit par P. Guillaume. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. (Le Sens commun)

_______. [et al.]. *Néokantismes et théorie de la connaissance.* Trad. [de l'allemand] sous la dir. de Marc de Launay; avec la collab. de Carole Prompsy [et al.]. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

Castillo, Monique. *Kant et l'avenir de la culture.* Avec une traduction de Réflexions de Kant sur l'anthropologie, la morale et le droit. Paris: Presses universitaires de France, 1990. (Philosophie d'aujourd'hui)

Clément, Elisabeth [et al.]. *Pratique de la philosophie de A à Z.* Paris: Hatier, 1994. ([De A à Z])

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*, vol. 2: *Physique sociale: Leçons 46 à 60*. Présentation et notes par Jean-Paul Enthoven. Paris: Hermann, 1975.

Delbos, Victor. *La Philosophie pratique de Kant*. 3ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1969.

Descartes, René. *Discours de la méthode*. Préface et notes de Geneviève Rodie-Lewis. Paris: Poche Garnier-Flammarion, 1992.

_______. *Règles pour la direction de l'esprit*. Trad. et notes par Jacques Brunschwig; Préf., dossier et glossaire par Kim Sang Ong-Van-Cung. Paris: Librairie générale française, 2002. (Classiques de la philosophie)

Detienne, Marcel. *L'Invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.

Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Sous la direction de Jean Chevalier; Avec la collaboration de Alain Gheerbrant; Dessins de Bernard Gandet. Paris: R. Laffont, 1969.

Dictionnaire historique de la langue française. Sous la dir. de Alain Rey; Avec la collab. de Marianne Tomi, Tristan Hordé et Chantal Tanet. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1992. 2 vols. vol. 1: *A-L*; vol. 2: *M-Z*.

Dilthey, Wilhelm. *Critique de la raison historique: Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*. Prés., trad. et notes par Sylvie Mesure. Paris: Les Éd. du CERF, 1992. (Passages)

_______. *Écrits d'esthétique; suivi de la naissance de l'herméneutique*. Éd. et annot. par Sylvie Mesure; Présentation par Danièle Cohn; Trad. par Danièle Cohn et Evelyne Lafon. Paris: Les Éditions du CERF, 1995. (Passages)

_______. *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Prés., trad. et notes par Sylvie Mesure. Paris: Les Éd. du CERF, 1988. (Passages)

Duhem, Pierre. *La Théorie physique: Son Objet, sa structure*. Introduction, index et bibliographie par Paul Brouzeng. [Nouvelle éd.]. Paris: J. Vrin, 2007. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Eco, Umberto. *Sémiotique et philosophie du langage*. Trad. de l'italien par Myriem Bouzaher. Paris: Presses universitaires de France, 1988. (Formes sémiotiques)

_______. [et al.]. *Interprétation et surinterprétation*. Ed. par Stefan Collini; trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cometti. Paris: Presses universitaires de France, 1996. (Formes sémiotiques)

Eliade, Mircea. *Le Sacré et le profane*. [Paris]: Gallimard, 2003.

Encyclopédie des symboles. Éd. française établie sous la dir. de Michel Cazenave; [adapt. de l'allemand par Françoise Périgaut, Gisèle Marie et Alexandra Tondat]. Paris: Librairie générale française, 1996. (Encyclopédies d'aujourd'hui)

Ernst Cassirer: De Marbourg à New York, l'itinéraire philosophique: Actes du colloque de Nanterre, 12-14 octobre 1988. Éd. sous la dir. de Jean Seidengart. Paris: Les Éd. du CERF, 1990. (Passages)

Ernst Cassirer: Geist und Leben. Ouvrage collectif coordonné par Françoise Lartillot. Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2003. (De l'allemand)

Feron, Olivier. *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*. Paris: Éd. Kimé, 1997. (Philosophie, épistémologie)

Foss, Gunnar and Eivind Kasa (eds.). *Forms of Knowledge and Sensibility: Ernst Cassirer and the Human Sciences*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2002. (Kulturstudier; 23)

Foulquié, Paul. *Dictionnaire de la langue philosophique*. 6ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Freud, Sigmund. *Abrégé de psychanalyse*. Traduit de l'allemand par Anne Berman. 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1951.

_______. *Introduction à la psychanalyse*. Trad. de l'allemand par Serge Jankélévitch. Paris: Payot & Rivages, 2001. (Petite bibliothèque Payot; 16)

Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Éd. intégrale rev. et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris: Éditions Seuil, 1996. (L'Ordre philosophique)

Gaffiot, Félix. *Dictionnaire illustré Latin-Français*. Paris: Librairie Hachette, 1934.

Gaudet, Pascal. *L'Expérience kantienne de la pensée: Réflexion et architectonique dans la «Critique de la raison pure»*. Paris; Montréal; Budapest: L'Harmattan, 2001. (Ouverture philosophique)

Gens, Jean-Claude. *La Pensée herméneutique de Dilthey: Entre néokantisme et phénoménologie*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2002. (Opuscule [phi]; 13)

Guéroult, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1979. (Analyse et raisons)

Habermas, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Trad. de l'allemand avec un avant-propos par Rainer Rochlitz. Paris: Presses universitaires de France, 2005. (Quadrige. Grands textes)

Hansen-Løve, Ole. *La Révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt*. Paris: J. Vrin, 1972. (Varia)

Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit I*. Édition et trad. de l'allemand par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Éditions Gallimard, 1993. (Bibliothèque de Philosophie)

_______. *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques: La Logique, la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit.* Traduction de l'allemand par J. Gibelin. 3ème éd. Paris: J. Vrin, 1970. (Bibliothèque des textes philosophiques)

_______. *Principes de la philosophie du droit.* Trad. de l'allemand par André Kaan; Préface de Jean Hyppolite. Paris: Gallimard, 1940; Saint-Amand, Cher: Impression Bussière Camedan Imprimeries, 1999. (Tel; 148)

Heidegger, Martin. *Être et temps.* Trad. de l'allemand par François Vezin; d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie). Paris: Gallimard, 1986. (Bibliothèque de philosophie)

_______. *Kant et le problème de la métaphysique.* Traduit par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1953.

Herder, Johann Gottfried. *Traité sur l'origine de la langue.* Suivi de l'analyse de Mérian et des textes critiques de Hamann; Introduction, traduction et notes de Pierre Pénisson. Paris: Aubier; Flammarion, 1977. (Palimpseste)

Humboldt, Wilhelm von. *Sur le caractère national des langues: Et autres écrits sur le langage.* Présenté, trad. et commenté par Denis Thouard. Éd. bilingue allemand-français. Paris: Éd. du Seuil, 2000. (Points. Essais)

Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie, Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure.* Traduit de l'allemand par Paul Ricœur. Paris: Éditions Gallimard, 1950. (Bibliothèque de philosophie)

_______. *Leçons sur la théorie de la signification.* Introd. par Ursula Panzer; Trad., notes... par Jacques English. France: J. Vrin, 1995. (Bibliothèque des textes philosophiques)

_______. *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie.* Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: J. Vrin, 2001. (Biblio Textes Philosophiques)

_______. *La Philosophie comme science rigoureuse.* Traduit de l'allemand par Marc B. De Launay. Paris: Presses universitaires de France, 1989. (Épiméthée: Essais philosophiques)

_______. *Recherches logiques, 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Première partie: Recherches I et II.* Traduit de l'allemand par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer. 2ème éd. revue et corrigée. Paris: Presses universitaires de France, 1969. (Epiméthée)

Janz, Nathalie. *Globus Symbolicus, Ernst Cassirer un épistémologue de la troisième voie?.* Paris: Éd. Kimé, 2001. (Philosophie, épistémologie)

Kant, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1993. (GF-Flammarion; 665)

_______. *Correspondance*. Trad. De l'allemand par Marie-Christine Challiol [et al.]. Paris: Gallimard, 1991. (Bibliothèque de philosophie)

_______. *Critique de la faculté de juger*. Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre [et al.]. Paris: Gallimard, 1985. (Folio/Essais)

_______. *Critique de la raison pratique*. Tunis: Cérès, 1995.

_______. *Critique de la raison pure*. Traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud; Préface par Charles Serrus. 3ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1990. (Quadrige)

_______. Trad., présentation et notes par Alain Renaut; Index analytique établi par Patrick Savidan. 2ème éd. corr. Paris: Flammarion, 2001. (GF; 1142)

_______. *Logique*. Traduction par Louis Guillermit. 2ème éd. revue et augmentée. Paris: J. Vrin, 1970. (Bibliothèque des textes philosophiques)

_______. *Métaphysique des mœurs*. Trad., présentation, bibliogr. et chronologie par Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1994. 2 vols.

_______. *Œuvres philosophiques II: Des «Prolégomènes» aux écrits de 1791*. Éd. publ. sous la dir. de Ferdinand Alquié; Avec la collab. d'Alexandre J. L. Delamarre [et al.]. Paris: Gallimard, 1985. (Bibliothèque de la Pléiade; 317)

_______. *Œuvres philosophiques III: Les Derniers écrits de 1792-1793*. Éd. publ. sous la dir. de Ferdinand Alquié; Avec la collaboration d'Alexandre J.-L. Delamare. Paris: Gallimard, 1986. (Bibliothèque de la Pléiade; 332)

_______. *Opus postumum: Passages des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*. Trad., présentation et notes par François Marty. Paris: Presses universitaires de France, 1986. (Epiméthée: Essais philosophiques; 76)

_______. *Opuscules sur l'histoire*. Traduction de Stéphane Piobetta; Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud. Paris: Flammarion, 1990. (GF; 522)

_______. *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*. Introd. et trad. par Stéphane Piobetta; Avec un avertissement de Jean Nabert. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1947. (Bibliothèque Philosophique)

_______. *Réflexions sur l'éducation*. Trad., introd. et notes par Alexis Philonenko. 6ème éd. Paris: J. Vrin, 1989. (L'Enfant; 6)

Ksouri Ben Hassine, Khadija. *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*. Paris: L'Harmattan, 2007. (Commentaires philosophiques)

Leibniz, G. W. *Principes de la nature et de la grâce; Monadologie: et autres textes, 1703-1716.* Présentation et notes de Christiane Frémont. Paris: Flammarion, 1996. (GF; 863)

Lofts, Steve G. *Ernst Cassirer: La Vie de l'esprit: Essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture.* Paris: Peeters-Vrin, 1997. (Accent)

Makowiak, Alexandra. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique: «De la faculté d'imaginer» Kant.* Trad. nouv. et commentaire par Alexandra Makowiak. Paris: Ellipses, 1999. (Philo-textes)

Molino, Jean [et al.]. *L'Interprétation des textes.* Sous la direction de Claude Reichler. Paris: Éditions de Minuit, 1989. (Arguments)

Natorp, Paul. *Psychologie générale selon la méthode critique. Premier livre, Objet et méthode de la psychologie.* Traduit par Éric Dufour et Julien Servois. Paris: J. Vrin, 2007. (Bibliothèque des textes philosophiques)

Peirce, Charles S. *Écrits sur le signe.* Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle. Paris: Éditions du Seuil, 1978. (L'Ordre philosophique)

Philonenko, Alexis. *Humboldt: À l'aube de la linguistique.* Paris: Les Belles lettres, 2006.

_______. *L'Œuvre de Kant: La Philosophie critique, Tome I: La Philosophie Pré-Critique et la critique de la raison pure.* 3ème éd. Paris: J. Vrin, 1983. (À la recherche de la vérité)

_______. *La Théorie kantienne de l'histoire.* Paris: J. Vrin, 1986. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Platon. *Apologie de Socrate; Criton; Phédon.* Trad., notices et notes par Émile Chambry. Paris: Garnier-Flammarion, 1965. (Garnier-Flammarion. Texte intégral; 75)

_______. *Le Banquet. Phèdre.* Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: Garnier-Flammarion, 1964. (Garnier-Flammarion. Texte intégral; 4)

_______. *La République.* Traduction et présentation par Georges Leroux. 2ème éd. Corrigée. Paris: GF-Flammarion, 2004. (GF; 653)

Quillet, Pierre. *Ernst Cassirer.* Paris: Ellipses Marketing, 2001. (Philo-Philosophes)

Renaut, Alain. *Kant aujourd'hui.* Paris: Aubier, 1997. (Philosophie)

Rickert, Heinrich. *Science de la culture et science de la nature.* Traduit par Anne-Hélène Nicolas et Carole Prompsy; Préface d'Ernst W. Orth. Paris: Gallimard, 1997. (Bibliothèque de Philosophie)

Ricœur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud.* Paris: Éditions du Seuil, 1965.

______. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique; 2.* Paris: Éditions du Seuil, 1986. (Collection Esprit)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Introduction à la philosophie de la mythologie.* Traduction de GDR Schellingiana (CNRS); Sous la direction de Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet; avec la participation de Gérard Bensussan [et al.]. Paris: Gallimard, 1998. (Bibliothèque de philosophie)

Spengler, Oswald. *Le Déclin de l'Occident: Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Tome I: *Forme et réalité.* Traduit de l'allemand par M. Tazerout. 3ème éd. Paris: Gallimard, 1948. (Bibliothèque des Idées).

Spinoza, Baruch. *Œuvres.* Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1965. (GF-Flammarion)

Todorov, Tzvetan. *Théories du symbole.* Paris: Éditions du Seuil, 1977. (Collection Poétique)

Vaysse, Jean-Marie. *La Stratégie critique de Kant.* Paris: Ellipses, 2005. (Philo)

Vergely, Bertrand. *Cassirer: La Politique du juste.* Paris: Michalon, 1998. (Le Bien commun)

Vico, Giambattista. *La Science nouvelle (1725).* Traduit de l'italien par Christina Trivulzio; Préf. de Philippe Raynaud. Paris: Gallimard, 1993. (Tel: 227)

Voilquin, Jean. *Les Penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos.* Traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

Wahl, Jean. *Introduction à la pensée de Heidegger: Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946.* Paris: Librairie générale française, 1998. (Biblio essais; 4262)

Periodicals

Capeillères, Fabien. «L'Édition française de Cassirer.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 97, no. 4, Octobre-Décembre 1992.

______. «Sur le néokantisme de E. Cassirer.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 97, no. 4, Octobre-Décembre 1992.

Krois, John Michael. «Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 97, no. 4, 1992.

فهرس عام

-خ-

-د-

-ذ-

-ش-

-ص-

-ط-

-ع-

-غ-

-ف-

-ن-

هذا الكتاب

يبحث هذا الكتاب في فلسفة إرنست كاسيرر بناء على إشكالية تسأل: هل تحمل قراءة كاسيرر لكانط من الجدّة ما يجعلها فلسفة متميزة وذات بعد إبداعي، أم تجتر ما جاء به صاحب فلسفة النقد، ما يجعلها مجرد تكرار واستنساخ لنتائج هذه الفلسفة، فتكون بذلك قراءة لا جدوى منها؟ وهنا تقف الإجابة أمام فرضيتين: تروم الأولى نزع الأصالة والتميز عن كاسيرر، بينما تسعى الثانية إلى إثباتها وتأكيدها؛ ويميل صاحب الكتاب إلى الفرضية الثانية، باعتباره فلسفة كاسيرر أصيلة وجديدة في نقد الثقافة.

فؤاد مخوخ

باحث مغربي، حائز شهادة الدكتوراه في الفلسفة، يعمل أستاذ مساعد في التعليم العالي، ومساهم في تأسيس "المركز المغربي للأبحاث والدراسات الفلسفية". له مقالات علمية محكمة عدة عن فلسفة كاسيرر.

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 18 دولارًا

ISBN 978-614-445-128-1

9 786144 451281